This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

28. k. 12
NS 39 a 18

Vet. Fr. III B. 728

8/-mt

DE

LA CERTITUDE.

Paris. — Imprimerie Doudey-Dupré, rue Saint-Louis, 46, au Marais.

DE

LA CERTITUDE

RAPPORT A L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

PRÉCÉDÉ D'UNE INTRODUCTION

SUR LES DEVOIRS DE LA PHILOSOPHIE

DANS L'ÉTAT PRÉSENT DE LA SOCIÉTÉ

PAR AD. FRANCK

Membre de l'Institut (Académie des Sciences Morales et Politiques)

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE

QUAI DES AUGUSTINS, 19

—

1847

LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
25 OCT 1929
OF OXFORD

INTRODUCTION.

Les préventions diverses et les accusations passionnées dont la philosophie a été l'objet dans ces derniers temps ne lui ont pas fait perdre courage. Si l'on considère le nombre et la valeur des ouvrages qu'elle a mis au jour dans le seul espace d'un quart de siècle, on sera forcé de convenir qu'à aucune époque elle n'a été plus active et plus féconde. Seulement son activité, au lieu de se porter sur les choses, s'est repliée sur elle-même; au lieu de marcher en avant à la conquête de l'inconnu, comme elle avait fait dans les deux siècles précédents, elle est revenue en quelque façon sur ses pas, elle a voulu se rendre compte de ses œuvres et s'est absorbée dans l'étude de sa propre

histoire. Cet ordre de recherches s'accordait parfaitement avec la position où elle se trouvait. Deux partis extrêmes, et qui sembleraient ne devoir jamais se rencontrer, lui faisaient en même temps la guerre : ceux qui, sous un nom ou sous un autre, dans l'ordre de la pensée ou dans celui de l'action, dans l'école ou dans le monde, ne reconnaissent que l'autorité des sens et l'empire de la matière; et ceux qui, par une exagération opposée, évidemment provoquée par la première, rapportent tout à une tradition divine, font descendre toutes nos connaissances du ciel par une intervention miraculeuse. Les premiers, dans une science qui a pour objet Dieu, l'âme, la loi souveraine de nos actions, et pour instruments la raison et la conscience, ne voient pas autre chose qu'une distraction frivole, qu'un sujet de stériles disputes où les vrais intérêts de l'homme n'ont rien à voir; les autres la poursuivent de leur haine comme un danger public, comme la source de tout désordre et de toute erreur, comme une maîtresse d'impiété et de révolte, comme un effort coupable pour se dérober à l'autorité de Dieu même. Quelle meilleure défense la philosophie pouvait-elle opposer à de pareils adversaires que de montrer ce qu'elle a fait, les monuments qu'elle a produits, la part

qui lui est due dans toutes les conquêtes de la science, de la liberté, de la justice, et de prouver que depuis trois mille ans le genre humain n'a pas pu se passer d'elle, que son existence seule, sans parler de ses effets, est un besoin irrésistible de notre nature qui se fait jour à travers tous les obstacles, qui se développe sous toutes les formes de civilisation et s'accroît avec les siècles dans une mesure indéterminable? C'était aussi le seul moyen pour elle de se relever de l'abaissement où l'avait réduite la domination prolongée d'un système sans noblesse et sans profondeur.

Mais cette œuvre de critique et d'érudition, si utile, si indispensable qu'elle soit à la philosophie, et à quelque degré qu'elle en suppose l'esprit et la méthode, ne peut cependant pas se confondre avec elle ni se substituer à sa place. Il faudrait pour cela que le rôle de la philosophie fût accompli, au moins dans ce sens que, n'ayant plus aucun accroissement à espérer, aucune idée nouvelle à produire au jour, il ne lui restât qu'à s'organiser et à s'entendre avec elle-même; il faudrait que la vérité philosophique fût tout entière dans l'histoire; et c'est ce qu'il n'est pas possible d'admettre. Personne assurément n'oserait fixer la limite où devront s'arrêter les progrès des sciences physi-

ques et mathématiques. La philosophie aurait-elle une carrière moins vaste et moins difficile à parcourir? L'objet de ses méditations est-il borné à ce point que l'on puisse dès aujourd'hui le regarder comme épuisé? L'objet de la philosophie c'est nous-mêmes considérés comme êtres pensants, c'est-à-dire l'esprit humain, et par l'esprit humain la raison dernière, le principe absolu des choses. Car, la vérité ne s'adressant qu'à la pensée, une fois que l'on connaît les conditions et les principes de la pensée, on connaît par cela même les conditions et les principes de tout ce qui est. La philosophie, pour avoir établi son point d'appui dans la conscience et fait de la psychologie la base de ses recherches, n'est donc pas descendue du rang qu'elle occupait autrefois; elle est et demeurera toujours, selon la définition des anciens, la science des causes et des principes, ou pour l'appeler de son vrai nom, la science de l'infini. Cette définition, si peu mesurée qu'elle semble à notre faiblesse, n'est cependant que l'expression fidèle d'une loi irrésistible et d'une impérissable espérance de la raison. Nous ne pouvons rien savoir ni rien affirmer qui ne suppose l'infini et qui ne se rapporte à lui, qui n'ait vue sur lui d'une manière ou d'une autre. Par conséquent la science de l'infini peut être consi-

dérée à la fois comme la condition et le but de toutes les autres sciences. Cela est si vrai qu'elles sont toutes sorties de son sein, qu'elle est née la première et a existé pendant longtemps absolument seule. Mais pour ne parler que de l'esprit humain, dont l'étude nous reste dans tous les cas, qu'est-ce qui nous assure que les éléments et les lois nous en sont connus si exactement, qu'il n'y a plus rien à y ajouter ni rien à en retrancher, et que tous nos efforts doivent se borner désormais à les réunir dans un certain ordre? Pourquoi cette connaissance, qui n'a pas pu s'acquérir en moins de plusieurs siècles et sans le concours de tant de génies différents, de tant de circonstances extraordinaires, passerait-elle pour complète aujourd'hui, quand elle ne l'était pas hier ou il y a quelques années? Quel événement décisif s'est donc accompli dans ce laps de temps si borné? Les phénomènes de l'esprit ne nous offrent pas le même spectacle que les phénomènes de la nature; ils ne tournent pas dans un cercle; ils ne se répètent pas d'une manière identique; ils forment, au contraire, sans préjudice pour la liberté et l'existence de l'individu, comme une chaîne indéfinie, comme une vie commune qui se développe par degrés à travers les générations humaines, et dont nul ne prévoit le

terme. Sans doute, la philosophie doit reposer sur des principes immuables; elle a aussi comme les autres sciences ses résultats définitifs, auxquels le temps ne peut apporter ni préjudice ni avantage; mais pourquoi de ces principes ou de ces résultats ne pourrait-il pas sortir des combinaisons ou des conséquences nouvelles? Pourquoi ne seraient-ils pas susceptibles d'applications plus étendues et plus fécondes? Les mathématiques n'ont qu'un petit nombre d'axiomes; ce qu'elles ont une fois démontré ne peut plus être remis en question; voyez cependant quelle carrière immense est toujours ouverte devant elles.

D'ailleurs les recherches historiques ne peuvent pas durer toujours. L'histoire de la philosophie, qui, sous le double rapport de l'espace et du temps, tient une place limitée dans l'histoire universelle, doit finir nécessairement par s'épuiser si elle n'est pas continuée et vivifiée en quelque sorte par des œuvres originales. Je ne veux pas dire que cet état de choses soit déjà arrivé. Il nous reste encore à connaître l'Orient et le moyen-âge, ces deux enfances de l'esprit humain; l'une abandonnée à elle-même, à sa liberté et à ses écarts naturels; l'autre contenue par la sévère tutèle d'Aristote et du christianisme. Mais ce n'est pas là, malgré l'in-

térêt qui s'attache à ces savantes études, que la philosophie pourra trouver aujourd'hui un aliment proportionné à ses besoins et à ses forces. Qu'on ajoute à cela le petit nombre de ceux que ne décourageront pas la sécheresse et les formes barbares de la philosophie scolastique, ou qui auront la patience et la faculté d'apprendre les langues de l'Orient.

Cette nécessité de revenir à la philosophie proprement dite a été sentie par l'Académie des sciences morales et politiques lorsque, après avoir consacré tous ses soins et toute son influence à l'étude de l'histoire; après avoir remis en honneur, par l'autorité de ses conseils et de son exemple, tous les anciens monuments de la science, elle a institué, il y a trois ans, le concours qui fait l'objet de ce rapport. Il ne s'agit pas seulement ici d'une question de pure théorie, mais de cette partie de la théorie qui précède nécessairement les autres, sans laquelle ni la philosophie ni aucune autre science ne se trouve définitivement, c'est-à-dire logiquement constituée. Les nombreux et solides ouvrages qui ont répondu à l'appel de l'Académie nous montrent les esprits très-bien préparés à entrer dans cette voie. Cependant il nous sera impossible de la suivre d'une manière utile ou de

nous y engager avec une entière confiance, si nous n'avons pas un but parfaitement arrêté, si nous ne distinguons pas ce qui a déjà été fait de ce qui reste encore à faire, ou si la tâche que la philosophie doit entreprendre en ce moment n'a été d'abord bien nettement définie dans notre esprit. Cette question doit donc passer encore avant celle de la certitude, et ne peut guère en être séparée dans les circonstances où nous sommes. Voilà pourquoi je me fais un devoir ici, non pas de la traiter complétement, mais d'exposer quelques vues qui, peut-être, en prépareront la solution.

La philosophie, comme la plupart des autres sciences, mais dans un sens bien plus élevé et plus rigoureux, a un côté spéculatif et un côté pratique. Par le premier elle s'adresse à un petit nombre d'intelligences que l'amour seul de la vérité captive et qui cherchent à la saisir, sous sa forme la plus parfaite et la plus pure, dans l'essence même des choses, dans la cause infinie de tous les êtres. Par le second elle intéresse également tous les hommes et exerce sur eux, d'une manière plus ou moins directe, une action infaillible : car elle leur enseigne le prix de la vie et l'art de s'en servir ; elle leur apprend quelles sont les conditions de la liberté, du bonheur, d'une existence conforme à leur des-

tination et à leur nature, et par quels moyens ils réussiront à les remplir. Le plus haut degré de la spéculation, c'est la métaphysique; et les conditions, les devoirs, les règles de la vie, soit qu'on les applique à l'individu, au gouvernement de l'État ou à l'humanité, constituent, dans la plus large acception du mot, le domaine de la morale. La métaphysique et la morale sont, en effet, la philosophie tout entière; le reste, sans rien perdre pour cela de son intérêt ni de son importance, n'en est que le préambule. Si, en effet, l'étude de l'esprit humain ne devait jamais nous apporter, ni dans un temps ni dans un autre, une connaissance plus approfondie de ce qui est, et une idée plus certaine de ce qui doit être, de ce qui doit se faire par nous-mêmes, Pascal aurait dit vrai, elle ne vaudrait pas une heure de peine. On aperçoit du premier coup d'œil le lien qui unit entre elles ces deux parties essentielles de la science. La morale, si elle ne repose sur des principes immuables, que la métaphysique seule peut fournir, parce qu'ils découlent de l'essence des choses, n'a que des règles arbitraires et des conseils sans autorité que nos passions sont maîtresses de suivre ou de rejeter, et qui changent nécessairement avec elles. Si je ne sais pas ce que je suis dans le fond de mon

être, un esprit ou un corps, une ombre fugitive poussée au hasard par une puissance irrésistible, ou un principe intelligent et libre qui a une tâche immortelle à remplir, il est évident que je ne saurai pas me conduire et que je m'entendrai encore moins à conduire les autres; car, s'il existe dans mon âme des instincts sublimes et harmonieux qui me portent naturellement vers le but que je dois atteindre, il y en a aussi de désordonnés et d'impurs dont la force peut égaler ou même surpasser celle des premiers. Qu'est-ce donc qui décidera entre ces deux influences contraires, ou plutôt qu'est-ce qui les mettra chacune à sa place? N'est-ce pas la raison dégagée de tout autre intérêt que celui de la vérité et parvenue en même temps à sa plus haute et plus nécessaire expression, c'est-à-dire la métaphysique? D'un autre côté, si la métaphysique, occupée seulement de l'universalité des choses, absorbée dans la contemplation de l'infini, de l'immuable, de la vérité en soi, ne tient aucun compte de l'humanité, de ses intérêts, de ses besoins, de ses devoirs ni des conditions de son perfectionnement, non-seulement elle n'aura aucune influence dans le monde, et le monde, en retour de son indifférence, pourra la mépriser comme une affaire de cloître ou d'école; mais elle se lais-

sera entraîner aux plus fatals égarements dans la sphère où elle se sera enfermée; car il lui manquera un contrôle indispensable. En effet, l'homme avec tous les éléments de sa nature, avec toutes ses facultés et tous les ressorts qui les font mouvoir, se trouve nécessairement compris et prévu en quelque sorte dans l'ensemble des êtres, dans la vérité universelle ou les idées qui nous la représentent; toutes les fois donc que des idées de cet ordre méconnaissent ou défigurent la nature humaine, bouleversent ses lois, font violence à ses instincts, c'est une preuve infaillible que nous sommes dans l'erreur. On ne conçoit pas un système de métaphysique qui ne puisse et ne doive fournir des conséquences applicables à la morale, à la politique, à la législation, à l'éducation et au gouvernement de l'humanité; et autant vaudront ces conséquences, autant vaut le système. La morale d'Épicure et la politique de Hobbes nous donnent la valeur du matérialisme; le droit naturel de Spinoza nous donne celle du panthéisme; et le mysticisme est jugé à son tour par le mépris où il tient la société et la vie, par l'état d'anéantissement où il veut conduire toutes nos facultés, sous prétexte de nous unir à Dieu.

Mais ces deux parties de la philosophie, si étroite-

ment attachées l'une à l'autre dans le fonds invariable de la pensée, se touchent-elles d'aussi près dans la réalité ou dans l'histoire? Ont-elles pris, dès l'origine, le même essor, et sont-elles parvenues au même terme de leurs carrières respectives? Enfin, a-t-on mis à leur service une égale patience, un égal génie, un égal enthousiasme? Il est impossible de le penser, si l'on sait se rendre compte du but, du caractère et de l'étendue véritable de la morale; ou si l'on fait une distinction entre les convictions raisonnées de la science et les effets spontanés du sentiment, ou même de la nécessité. Que le spectacle des douleurs et de la faiblesse de l'humanité fasse naître, dans une âme assez grande pour les comprendre, un sentiment d'immense pitié, où tous se trouvent confondus, le petit et le grand, le puissant et le faible, le bourreau et la victime; et que ce sentiment, se communiquant de proche en proche, établisse entre les hommes des relations plus douces : où bien que des opprimés, ne pouvant porter plus longtemps le joug qui les écrase, redressent enfin la tête et réclament au nom du droit contre la force; ce sera certainement un progrès dans la condition morale et dans la conscience du genre humain, mais non dans la science, je veux dire dans la philosophie.

quoiqu'elle puisse indirectement en subir l'influence. Ce qui a prévalu jusqu'à présent en philosophie, c'est la métaphysique et, en général, la spéculation; le côté pratique, ou, si l'on peut parler ainsi, le côté humain est resté dans l'ombre. Les philosophes les plus illustres chez les anciens comme chez les modernes, Platon, Aristote, Plotin, Descartes, Leibnitz, Malebranche, Spinoza, sont avant tout des métaphysiciens, quoique la morale ait aussi une place dans leurs œuvres. Celui-là même qui passe pour le père de la morale, et pour avoir, comme on dit, fait descendre la philosophie du ciel sur la terre, Socrate fut le vrai fondateur de la métaphysique. Pendant un instant les idées prirent un autre cours et, à la faveur d'une révolution, pénétrèrent comme par une brèche ouverte dans les institutions et les lois; mais l'esprit spéculatif reprit bientôt le dessus, et c'est sans contredit de ce côté que penche la philosophie contemporaine quand elle ne se renferme pas exclusivement dans les recherches historiques. Quelquefois, comme nous en trouverons des exemples, surtout en Allemagne, c'est l'histoire elle-même qu'elle transforme en un vaste système de métaphysique où tout a sa place marquée d'avance, où tout rentre dans l'existence, dans les

manifestations nécessaires de l'Être infini, et que la raison, au besoin, pourrait tirer tout entier de son propre fonds, sans le secours des faits. A part ces exagérations, que je n'ai aucune envie de justifier, on concevrait avec peine que les choses se fussent passées autrement. On a dû se préoccuper d'abord des principes beaucoup plus que des conséquences. Il a fallu savoir ce que nous sommes et où nous sommes, quel est le fond de notre propre nature, et quelle est la nature, l'organisation, la cause de l'univers, avant de chercher à embrasser dans une vue plus complète le but qui nous est proposé et les conditions sous lesquelles nous pouvons y atteindre. Mais ce culte abstrait de la vérité, ce rôle contemplatif et solitaire ne doit pas se prolonger sans terme. La philosophie n'a pas le droit de dire : mon royaume n'est pas de ce monde ; ce monde, au contraire, comme Platon en a fait le vœu, doit être subordonné à son empire, je veux dire à l'empire de la raison ayant conscience de sa dignité et de ses forces. Il faut, si elle ne veut pas abandonner la partie et se consumer, dans un cercle sans issue, en stériles discussions, qu'elle intervienne à l'avenir d'une manière plus constante et plus active dans les affaires de l'humanité. C'est cette nécessité, qui

devient chaque jour plus pressante, que je vais essayer de mettre en évidence et de rendre sensible à tous les yeux.

L'objet propre de la philosophie, c'est-à-dire l'essence et le principe des êtres, l'infini, en un mot, se révèle à nous de deux manières : d'une manière indirecte, par les phénomènes de la conscience et de la nature, et par l'ordre sublime qui règne à la fois dans ces deux sphères générales de l'existence; d'une manière directe, ou du moins qui paraît telle à nos yeux, par les idées fondamentales de la raison, par les principes constitutifs de notre faculté de connaître. Il est impossible, comme je l'ai déjà dit, d'assigner des limites à la science de la nature et de marquer le terme ou devront s'arrêter les développements de l'esprit humain. Or, chaque phénomène de l'univers ajouté à ceux que nous connaissons déjà, chaque nouvelle conquête de l'intelligence, de la liberté, de la dignité humaine, nous donne une idée plus étendue et plus claire de la force toute puissante qui a tout engendré de son sein, de l'intelligence et de la bonté ineffable qui ont tout disposé avec une merveilleuse harmonie. Peut-on en dire autant de la connaissance que nous avons de l'infini par les principes absolus de la raison? Sans doute, il a

fallu du temps pour que l'esprit l'emportant sur les sens et se détachant par degrés du magnifique spectacle des objets extérieurs, eût la force de se replier sur lui-même et de chercher, dans les lois constitutives de la pensée, les conditions absolues de l'existence et les attributs invariables du principe des choses. Il a fallu du temps pour que la pensée se dégageât de la sensibilité et de l'imagination, pour que la raison s'apparût à elle-même dans toute l'étendue de son autorité, pour que les divers éléments ou les croyances fondamentales dont elle se compose fussent parfaitement démêlées les unes des autres. Mais il n'y a pas lieu de se méprendre ici. Les idées fondamentales de la raison sont comptées; la réflexion et le temps n'en peuvent augmenter ni l'étendue ni le nombre; et leur nature est telle, malgré les objections du scepticisme, qu'elles nous révèlent immédiatement, sous autant de points de vue déterminés ou d'attributs nécessaires, l'Être immuable et infini. Comment, en effet, la connaissance de l'infini, autant qu'elle est possible en nous, serait-elle le résultat d'une longue suite de raisonnements? Il n'y a point de prémisses capables de suffire à une pareille conclusion; il n'y a pas de principes qui ne fussent dominés et écrasés par une telle conséquence. Si

les idées de la raison ne portent pas en elles-mêmes leur démonstration ou le signe de leur valeur absolue ; si elles ne se rapportent pas d'elles-mêmes à l'essence absolue des choses, il n'y a rien qui puisse suppléer à leur insuffisance ; car c'est à elles que le raisonnement doit sa légitimité et sa force. Indépendamment des idées déterminées que la raison nous donne de l'infini, elle renferme aussi la croyance qu'aucune de ces idées ne peut le contenir tout entier, qu'aucune connaissance proportionnée à lui ne peut exister dans une intelligence finie ; que par conséquent il y a nécessairement dans notre esprit une place pour l'incompréhensible et l'inconnu, ou, ce qui revient au même, une place pour la foi. Otez cette croyance ou contestez-en la légitimité, l'existence de l'infini ne sera plus qu'une chimère et pourra se confondre, comme plusieurs philosophes l'ont pensé, avec celle de la raison elle-même, telle qu'elle se manifeste et se développe en nous.

La carrière de la métaphysique proprement dite doit donc nécessairement se restreindre avec le temps. Il est impossible que dans une science dont les principes et les limites sont aussi absolus, on ne finisse pas par arriver au but. Il y a plus : ce but serait facile à atteindre aujourd'hui même ;

car ce n'est pas ici, dans le sens propre du mot, le champ des découvertes. Il n'est pas en notre pouvoir de rien ajouter, soit pour le nombre, soit pour la portée et la valeur, aux éléments nécessaires de la raison ; il s'agit seulement de n'en rien supprimer, c'est-à-dire de les embrasser tous et tout entiers dans une doctrine où la conscience, où la raison du genre humain puisse réellement se reconnaître. Or, ces élémens ne sont pas seulement aperçus directement par la faculté qu'a la pensée de se connaître elle-même; ils ont aussi, si l'on peut s'exprimer de la sorte, fait leurs preuves dans l'histoire : depuis le temps que nous les voyons pesés, discutés, développés dans tous les sens, nous sommes certainement en état d'en faire un légitime usage, nous sommes parfaitement instruits des résultats qu'on obtient, selon la mesure dans laquelle on les applique ou on les abandonne. Qui croira, en effet, que sur la nature divine, sur les attributs de Dieu, sur la divine Providence, sur la génération des êtres, sur l'essence de l'âme, et toutes les questions du même genre, il nous reste encore, à nous ou à nos descendants, des découvertes à faire, et que nous en saurons beaucoup plus que Platon, saint Anselme de Cantorbéry, saint Thomas d'Aquin, Descartes, Leib-

nitz et Malebranche? La science, comme je l'ai déjà remarqué, n'est pas pour cela restée immobile, nos idées ont pris une expression plus franche et plus nette, nous connaissons mieux aussi les sources d'où elles dérivent; mais le fond n'en a pas changé, car c'est le même que celui de notre intelligence.

Il a existé et il existera peut être toujours deux espèces de métaphysique, l'une entièrement personnelle, où l'on ne cherche qu'à donner des preuves de son génie, où tout est sacrifié à la nouveauté, à la hardiesse, à la chimérique ambition de ne laisser aucune place à l'ignorance ni au doute, de ne laisser aucun problème sans solution, et d'étendre le domaine de la science aussi loin que celui de la vérité; l'autre est l'expression plus ou moins nette, plus ou moins vive, plus ou moins savante, mais l'expression à peu près complète de la raison humaine; et comme la raison se trouve étroitement unie au sentiment, elle répond aussi (et c'est là un de ses caractères distinctifs) aux plus nobles besoins du cœur; elle offre à l'adoration et à l'amour du genre humain un Être réel, où l'infinitude se traduit en force, en vie, en intelligence, en sagesse, et qui, selon les paroles du plus grand philosophe de l'antiquité (1), a produit le monde,

(1) Platon, *Timée*.

non pour obéir à une nécessité aveugle, mais parce qu'il est bon; enfin, elle forme comme un symbole spirituel, comme une tradition intérieure et toujours vivante, au sein de laquelle se rencontrent, en quelque lieu et sous quelque influence que la Providence les ait fait naître, les plus nobles génies de l'humanité. Il n'y a plus aujourd'hui qu'à choisir entre ces deux manières de concevoir les choses; car elles ont à peu près fourni leur carrière l'une et l'autre. On pourra peut-être faire briller encore une plus vive lumière sur cette doctrine universelle et en quelque sorte héréditaire dont je viens de parler; on pourra surtout lui donner plus d'unité et de rigueur dans la forme; on ne réussira pas à en élargir les bases, et encore moins à les changer. Ce serait comme si l'on cherchait à changer les bases ou à reculer les limites de la raison elle-même. Quant aux systèmes personnels, ils ont encore beaucoup moins à attendre de l'avenir; car partout où la science est limitée, l'hypothèse et l'imagination le sont bien davantage. Au reste, quelle est maintenant la situation de ces divers systèmes? Quelle nouvelle tentative leur reste-t-il à faire et quelles nouvelles espérances à concevoir?

De systèmes métaphysiques, dans le sens rigou-

reux du mot, c'est-à-dire quand on a mis à part cette métaphysique universelle où l'on reconnaît sans peine, sous une forme de plus en plus réfléchie, la raison du genre humain, il n'y en a véritablement que quatre. L'un est le dualisme, qui met à peu près sur la même ligne l'esprit et la matière, qui les regarde tous deux comme des principes éternels, nécessaires, infinis, et les fait concourir ensemble à la formation de l'univers. L'autre est le matérialisme, où l'on ne reconnaît pas d'autre existence que celle de la matière et des corps; où tout est expliqué par le développement spontané ou le mouvement fortuit de la nature physique. Le troisième, soutenant précisément la thèse opposée, ne voit partout qu'esprit et intelligence, ne veut rien admettre qu'un monde spirituel, invisible et supérieur à l'intelligence elle-même. Ce système, selon les limites dans lesquelles il s'arrête, selon qu'il s'en tient à la raison ou aspire à s'élever au-dessus d'elle, prend le nom d'idéalisme ou de mysticisme. Enfin, le dernier et le plus grand de tous, c'est le panthéisme, selon lequel l'esprit et la matière, la pensée et l'étendue, les phénomènes de l'âme et ceux du corps, se rapportent également, soit comme des attributs, soit comme des modes différents, à un seul et même être, à la fois un et

multiple, fini et infini, humanité, nature et Dieu. On ne peut guère compter le dualisme, qui a disparu depuis des siècles de la scène du monde et qui n'a jamais eu la durée ni l'importance qu'on lui attribue. La matière première des anciens ne représente en aucune manière un être réel, un principe positif qui partage avec Dieu le privilége de l'éternité ; elle n'est que la limite inévitable des choses et l'ensemble des conditions qui en déterminent la possibilité; car l'être tout-puissant lui-même ne peut faire que ce qui est possible. Le matérialisme n'inspire plus que le mépris et le dégoût ; de son propre mouvement il s'est retiré de la métaphysique pour se renfermer dans les amphithéâtres de médecine, et ceux-là même qui le conservent encore dans la théorie de l'homme, n'osent plus le reconnaître comme une explication suffisante de l'existence en général. Un des derniers apôtres du matérialisme en France et, sans contredit, le plus illustre, Broussais, dans l'ouvrage même où il attaque avec le plus de violence le spiritualisme contemporain (1), a écrit ces mots : « L'athéisme ne saurait entrer dans une tête bien faite et qui a sérieusement médité sur la nature. » Un fait encore plus curieux, c'est qu'il y

(1) Dans son *Cours de phrénologie*.

a des hommes aujourd'hui qui, en admettant toutes les conséquences et tous les éléments essentiels de l'athéisme, en confondant l'âme avec le corps, en supprimant l'idée du devoir, en ne laissant au sentiment et à la raison aucun privilége sur les sens, repoussent avec indignation le titre de matérialistes. On a cherché récemment un refuge dans le mysticisme; on s'est flatté d'y trouver un moyen de conciliation entre le christianisme et la philosophie et le dernier mot de tous deux; mais cette tentative, également repoussée des deux côtés et ne répondant absolument à rien, ni aux besoins de la science, ni à ceux de la foi, n'a abouti qu'à une restauration malheureuse des plus extravagantes chimères de la gnose. Si le mysticisme a quelques chances de renaître, ce n'est pas sous cette forme et avec de pareilles prétentions; ce n'est pas avec le caractère d'un système complet de philosophie ou de théologie; mais comme une réaction dans quelques âmes solitaires du sentiment religieux contre l'ascendant exclusif des intérêts matériels, ou contre le retour de la dévotion mécanique et des passions intolérantes d'un autre âge. Le panthéisme seul, tel qu'il a été conçu et développé en Allemagne par deux hommes d'un rare génie, a pu séduire quelque temps des esprits sérieux et

n'est pas incapable de les ébranler encore; mais qu'on me dise quel nouveau développement il est susceptible de recevoir. Depuis les plus humbles phénomènes de la matière jusqu'à l'être infini, ainsi qu'il le conçoit et après qu'il l'a conduit par un nombre indéterminé d'évolutions à la plénitude de son existence, il a eu l'ambition de tout embrasser dans son sein, de tout expliquer, de tout comprendre; et, autant que sa nature et celle de la raison le permettaient, il a réussi dans cette entreprise. Il a subordonné à son point de vue et comme assimilé à sa substance non-seulement la philosophie, dans l'ensemble de ses parties et avec tous les systèmes qu'elle a mis au jour, mais toutes les autres sciences sans en excepter une; et aux sciences il a ajouté l'histoire entière de l'art et de la religion. Enfin, rien ne manque à cette vaste et brillante synthèse, si ce n'est deux choses absolument incompatibles avec le principe du panthéisme, mais dont la raison humaine ne fait pas volontiers le sacrifice, sans lesquelles aucun système ne pourra jamais compter sur son assentiment : la conscience en Dieu et la liberté dans l'homme. Aussi qu'est-elle devenue, quel spectacle nous offre-t-elle en ce moment? A peine debout, cette nouvelle tour de Babel, qui devait

combler l'intervalle du ciel à la terre, s'est écroulée sous son propre poids; l'un des architectes n'a plus voulu la reconnaître et s'est mis à construire sur d'autres fondements un édifice tout nouveau; les ouvriers qui ont aidé à la bâtir et les hôtes très-divers, théologiens, philosophes, naturalistes, historiens, hommes d'état, jurisconsultes, qu'elle avait réunis un instant dans sa magnifique enceinte, se sont dispersés dans toutes les directions ou sont restés pour se faire la guerre les uns aux autres. En un mot, l'anarchie et la discorde sont aujourd'hui dans l'école de MM. de Schelling et Hegel. La division s'est d'abord établie entre les maîtres, un seul des deux étant demeuré fidèle à lui-même et digne du nom de philosophe; puis elle est descendue aux disciples de celui-ci. On distingue en ce moment parmi eux, comme dans nos assemblées politiques, une gauche, une droite, un centre, une extrême gauche; et toutes ces fractions, comme il arrive aux sectes religieuses issues d'une souche commune, sont beaucoup plus hostiles les unes aux autres que des écoles radicalement distinctes.

Ainsi, de quelque côté qu'on se tourne, il n'y a plus d'issue pour une philosophie purement spéculative. La bonne et la mauvaise métaphysique ont

dit également leur dernier mot, sont arrivées également aux conséquences extrêmes de leurs principes. Quel parti reste-t-il donc à prendre? Faut-il abandonner la métaphysique, c'est-à-dire décapiter la philosophie? Autant vaudrait soutenir que des conséquences peuvent exister sans principes, ou qu'il n'y a rien de fondé ni dans ceux-ci ni dans celles-là, qu'il faut désespérer de la vérité et de la raison. Car il n'y a ici aucun moyen-terme : nous sommes placés dans l'alternative de nous élever jusqu'à l'idée de la vérité absolue, c'est-à-dire de l'être absolu et des attributs qui lui sont propres, des rapports où il se trouve avec les existences inférieures; ou de descendre successivement jusqu'au dernier tous les degrés du scepticisme. Sans la vérité absolue il n'y a pas de vérité relative, point de signe ni de condition déterminante de la vérité, rien sur quoi l'on puisse compter, rien qui ne soit sujet à changer avec l'esprit lui-même d'un instant à l'autre. Ce moyen-terme impossible, Kant crut l'avoir trouvé; il se flatta d'en finir avec toutes les théories sur les premiers principes des choses, sans sacrifier ni la morale ni les convictions ordinaires du sens commun. On sait quel fut le succès de cette entreprise. Kant jeta les fondements du scepticisme le plus

audacieux, le plus radical qui ait jamais existé, et, loin d'en être devenue plus timide, la philosophie allemande, après lui, se précipita avec une ardeur et une confiance sans exemple dans les spéculations les plus aventureuses. Non, le parti qui reste à prendre, ce n'est pas d'abandonner la métaphysique, ce n'est pas de rompre avec la spéculation; mais d'unir étroitement la métaphysique avec la morale en la rendant accessible à un plus grand nombre d'intelligences; de ne pas oublier dans les hauteurs de la spéculation les conditions, les intérêts, les éléments de la vie active et le but dernier de l'existence. Car l'homme n'est pas créé apparemment pour la seule pensée, et il ne lui est pas permis, pour me servir de la belle expression d'un philosophe contemporain (1), de s'isoler sous cette forme de l'égoïsme qui s'appelle l'abstraction. Que la philosophie s'attache à l'humanité et à la vie, l'humanité et la vie s'attacheront à elle, et elle redeviendra un jour, comme elle l'a déjà été, la maîtresse du monde.

A ces considérations tirées de la nature même de l'esprit humain et de l'histoire générale de la science, il faut ajouter les devoirs qui naissent,

(1) M. de Rémusat, Discours de réception à l'Académie Française.

pour la philosophie, de l'esprit, du caractère et des besoins particuliers de notre temps. Autrefois, c'est-à-dire avant le siècle dernier, il y avait une énorme distance entre la réalité et la pensée, entre la philosophie et le monde, ou du moins ce qui en détermine le mouvement général, les lois, les mœurs, les gouvernements, les institutions. Le monde, sauf un petit nombre d'exceptions, appartenait à la foi et à l'obéissance, il ne reconnaissait pas d'autre empire que celui de la religion et de la force ; et le plus souvent ces deux puissances se réunissaient pour se soutenir l'une l'autre. La religion donnait à la force, sous les traits de la royauté absolue, la consécration d'un dogme, elle la représentait comme une image de Dieu sur la terre, comme une délégation de la toute-puissance divine, à laquelle il faut se soumettre sans examen ; et la force, de son côté, se mettant au service de la religion, lui aidait à étendre ou à conserver ses conquêtes, ou lui assurait au moins les marques extérieures du respect en punissant les doutes de l'esprit par les plus effroyables tortures du corps, Dans les choses que ni l'une ni l'autre ne daignaient ou ne pouvaient s'assujettir, c'était la coutume ou la tradition qui régnait en souveraine. Chacune des castes entre lesquelles la so-

ciété se partageait alors, et presque chaque famille des castes supérieures, avait les siennes, qui tenaient lieu de règles et en quelque sorte de conscience, dans toutes les circonstances importantes de la vie. Ainsi exclue de toute influence dans l'ordre social et de toute participation à la vie active, la libre pensée ou la philosophie n'a pu vivre que dans la solitude, n'a pu se développer que dans le champ de la spéculation. Faut-il donc s'étonner qu'oublieuse ou ignorante des conditions réelles de l'existence, n'ayant jamais à subir l'épreuve salutaire de l'expérience et du sens commun, elle se soit laissé entraîner quelquefois à des hypothèses qui répugnent à la conscience de l'humanité? Mais la situation est bien différente aujourd'hui. La réalité et la pensée, l'ordre intellectuel et l'ordre social se sont peu à peu rapprochés l'un de l'autre et ont fini par se rencontrer dans certains principes communs, devenus dès à présent la base indispensable des sociétés modernes. Le droit commun, l'idée de la justice telle que la raison seule peut la concevoir, parce qu'il n'y a qu'elle d'universelle et d'impartiale, a pris dans notre existence publique, c'est-à-dire dans nos institutions et dans nos lois, la place de la tradition, de la coutume, des odieux priviléges. Le pouvoir, sous quelque forme

qu'il se manifeste, de quelque manière qu'il soit transmis ou partagé, a cessé d'être la consécration religieuse de l'arbitraire et de la force, un don surnaturel ou une mystérieuse émanation de la Divinité; c'est une institution de la raison fondée dans l'intérêt de la société, ou, ce qui revient au même, dans l'intérêt de la justice, du droit commun, de la liberté et de la sécurité communes, et que la société a le droit de modifier ou de transporter d'une main à une autre, toutes les fois qu'elle la voit s'écarter de sa destination. La religion elle-même, depuis qu'elle est devenue ce qu'elle aurait dû être toujours et ce qu'elle restera dans l'avenir, une autorité purement morale, un commerce spirituel entre l'âme et Dieu, ne peut plus se défendre autrement que par les armes de la raison. Elle a beau accabler de ses injures et de ses dédains cette faculté si chétive à ses yeux, cette esclave révoltée, comme elle la nomme, elle est pourtant obligée d'invoquer son témoignage, elle ne peut la gouverner qu'avec son assentiment et après avoir obtenu d'elle l'aveu entièrement libre de son insuffisance. Sans parler des efforts qui ont été faits à d'autres époques pour concilier ensemble les besoins de la pensée et les dogmes de la foi, n'est-ce pas par le raisonnement, et par le raisonnement seul, qu'on a essayé d'éta-

blir dans ces derniers temps l'impuissance de la raison et les titres de la révélation? N'est-ce point par des systèmes philosophiques qu'on a cherché à démontrer que la philosophie est impossible?

Enfin, l'autorité de la raison n'est pas seulement reconnue dans les institutions, elle est établie aussi dans l'esprit et pour ainsi dire dans les mœurs de notre siècle; elle est devenue un pouvoir public avec lequel tous les autres sont obligés de compter, et qui finira, quelques obstacles qu'on lui oppose, par les dominer entièrement. La seule puissance, en effet, qui soit reconnue aujourd'hui comme légitime et dans laquelle réside véritablement la souveraineté, ce n'est ni la fortune, ni le nombre, ni même l'esprit et le talent; c'est la raison, c'est-à-dire la vérité et la justice se faisant jour à travers tous les obstacles et se révélant à la conscience de l'humanité. L'imagination a fait son temps comme l'autorité. La poésie et l'éloquence sont toujours une source de nobles plaisirs, elles n'ont plus la force d'ébranler les âmes ou de changer la direction de la volonté et des sentiments. La gloire elle-même a perdu son prestige. Il faut que tout passe par l'épreuve d'une critique impitoyable; il faut que tout soit discuté, analysé, démontré. On s'est flatté qu'en allumant et en irritant outre me-

sure la soif du bien-être, qu'en poussant l'activité de la pensée vers les intérêts matériels, qu'en accordant à la puissance matérielle tous les droits, tous les honneurs, et en la faisant passer même pour la caution de l'intelligence, on réussirait à endormir cette disposition ou à lui donner le change : c'est une grave erreur. L'âme humaine n'est pas faite pour un pareil régime; il n'y a ni talent de parole ni habileté d'action qui puisse lui persuader d'y souscrire, c'est-à-dire de changer sa nature, et l'on peut voir dès cette heure quelle en est l'efficacité. Dans quelque mesure qu'on soit parvenu à développer les vils instincts, les sentiments égoïstes et les ambitions vulgaires; quelque hideuse confusion qui se soit établie par là entre les arts de la pensée et ceux de l'industrie, il est impossible de ne pas remarquer dans le fond, ou plutôt dans le cœur de la société, une vive préoccupation de toutes les questions de l'ordre moral et une intelligence préparée à les comprendre, un esprit de droiture, d'impartialité, d'indépendance, qui, plus fort que tous les sophismes et indifférent à tous les préjugés de caste, de nationalité ou de religion, est prêt à accepter la vérité de quelque côté qu'elle vienne et sous quelque forme qu'elle se présente. Mais il ne faut pas oublier que la société étant faite

pour l'action plus que pour la pensée et ne pouvant jamais, dans le mouvement rapide qui l'emporte vers l'accomplissement de ses destinées, isoler celle-ci de la première, ce qu'elle cherche, ce qui lui importe par-dessus tout, ce n'est pas la vérité en soi, objet d'un platonique amour et but idéal de la science, divine splendeur qui commence à poindre dans nos ténèbres, mais que nul de son vivant ne peut contempler en face; ce sont des vérités à son usage, ou qui répondent à ses intérêts et à ses besoins, qui lui montrent où sont ses droits, ses devoirs, sa dignité, son bonheur, sa force, qui lui offrent, enfin, un côté utile et pratique. Ne nous effarouchons pas de ces mots. Ce sont les choses les plus nobles et les plus élevées qui sont précisément les plus utiles ou celles dont la nature humaine, comprise dans son véritable sens, peut le moins se passer. L'humanité a vécu longtemps et fait de très-grandes choses sans canaux ni chemins de fer, ni machines à vapeur, et l'on peut se demander si ces merveilleuses inventions, dont nous sommes si fiers, n'ont pas apporté avec elles plus d'agitation que de bonheur, plus de désirs que de jouissances. Mais que faudrait-il espérer d'une nation, s'il en existait une semblable, chez qui les sources de la vie morale menaceraient de se dessé-

cher; qui, n'ayant plus le sentiment de la foi, ne comprendrait pas le langage de la conscience et de la raison; pour qui la liberté, la justice, la gloire ne seraient que de vains mots, et qui, au lieu de convictions et de principes, ne connaîtrait pour tout mobile et tout moyen de gouvernement que la nécessité ou l'intérêt?

En voilà assez pour nous convaincre que la philosophie n'a pas de motif, et par cela même qu'elle n'a pas le droit de s'enfermer plus longtemps dans la solitude, aux prises avec des abstractions et des souvenirs. Qu'il en convienne ou non, c'est son esprit que notre siècle respire, c'est son autorité qu'il appelle et qu'il reconnaît avant toutes les autres; car comment la raison pourra-t-elle justifier les droits et suffire à la tâche qu'elle se donne, si elle n'a aucune idée de sa constitution, de sa nature, ni de ses forces; en un mot si elle ne se connaît pas? Or, cette connaissance, on se le rappelle, ou ce retour de l'esprit humain sur lui-même pour prendre possession de tout ce qui est en lui, c'est précisément, dans sa première et plus simple expression, la philosophie. Enfin, ce sont ses principes exprimés sans détour qui sont devenus la base de nos institutions civiles et politiques; de sorte qu'une révolution dans les idées, si elle était pos-

sible, une réaction, non pas factice, mais réelle, dans le sens de l'autorité traditionnelle et au préjudice de la raison, amènerait avec elle, tôt ou tard, une révolution sociale. Ce n'est donc pas le moment pour la philosophie de se faire humble et petite, de vivre uniquement de régime et d'abstinence, de fuir toute discussion qui pourrait attirer sur elle les regards et lui donner un rôle actif dans le monde, comme si, après avoir entraîné la société sur ses pas, elle craignait elle-même d'avancer, et avait peur de sa propre influence. Non, c'est en vain qu'elle voudrait se soustraire à cette nécessité; ce qu'elle a commencé, il faut qu'elle le continue et l'achève; les idées qu'elle a déposées en germe dans tous les esprits, les principes qu'elle a fait passer dans les institutions, qu'elle a inscrits en tête de la législation et du droit modernes, elle est obligée, sous peine de s'abandonner elle-même, de les féconder, de les développer, d'en montrer toutes les applications, et de les défendre sans relâche contre les artifices par lesquels on cherche à les obscurcir; car l'esprit humain ne s'arrête pas : il faut qu'il avance ou qu'il recule. Si la philosophie, désertant la tâche que les circonstances lui imposent, et qui est, il faut le dire, le but véritable de son existence, n'exerce aucune influence sur la vie

réelle, ou ne montre aucun intérêt pour les grandes questions de l'ordre social, la société naturellement, je dirai même nécessairement, se tournera contre elle. Quel prix pourrait-elle attacher à de pures abstractions, ou, pour exprimer toute ma pensée, à une science qui, n'étant d'aucune utilité à son point de vue, aurait encore le tort d'avoir des ennemis puissants? Aussi ne se fera-t-elle pas scrupule de la sacrifier, elle et ses principes les plus chers, les plus douloureusement acquis à l'esprit humain, toutes les fois qu'elle le croira utile à son repos. Une société comme celle que j'ai essayé de définir, suspendue en quelque façon entre la foi qu'elle n'a plus et la raison qu'elle n'a pas encore, ou qu'elle renferme dans de serviles usages, ne reconnaît de valeur qu'à ces deux choses : le bien-être et la paix. La dignité de la nature humaine, les droits de l'intelligence, l'amour et l'intérêt de la vérité lui importent peu ; il lui suffit, pour se croire à la limite de la perfection, qu'il y ait dans son sein, à côté de la puissance matérielle, une autorité morale capable de réprimer les penchants pervers et les instincts de révolte, que la force toute seule n'est pas en état de contenir. Cette autorité, elle la trouve dans la religion, qu'elle soutient sans y croire, qu'elle honore sans l'aimer,

uniquement pour les services qu'elle en reçoit, et comme une sorte de police exercée sur les idées et sur les passions.

Sans doute on peut être tranquille sur le résultat définitif des efforts de l'esprit humain : la raison ne se laissera pas déposséder du monde moral pour devenir la servante de l'industrie et des sens. Il y a en elle une puissance qui triomphe de tous les obstacles; il y a dans l'âme humaine une franchise qui déjoue tous les calculs. Rien donc ne saurait empêcher une idée et un principe une fois reconnus vrais de faire leur chemin dans le monde, d'y jouer le rôle qui leur appartient, d'y produire tous leurs effets. Mais il est honteux pour les hommes de se laisser traîner au lieu de marcher, de ne pas faire volontairement, par amour du vrai et du bien, ce que fera tôt ou tard la force des choses. De ces deux manières de remplir notre destinée, la première est certainement la plus prompte, la plus sûre, et celle qui coûte le moins de sacrifices à l'humanité; car si on ne l'instruit pas par la science, il faudra bien qu'elle s'instruise par l'expérience; si la raison ne va pas en quelque sorte au-devant d'elle, si la vérité et la justice ne lui sont point enseignées directement dans la proportion de ses besoins et dans la mesure de son intelligence,

il est clair qu'elle ne les connaîtra que par de douloureuses épreuves, ou après avoir subi, comme l'histoire nous en offre de trop fréquents exemples, toutes les conséquences de l'ignorance, des passions et de l'erreur. D'ailleurs le bien que la philosophie pourra faire à la société en entretenant avec elle un commerce plus intime et plus actif, la société le lui rendra avec usure. En effet, sans parler des progrès qui lui restent encore à faire pour le fond des choses et sur lesquels je me suis déjà expliqué, il s'en faut que la science de l'esprit humain soit arrivée aujourd'hui à sa forme définitive. Son premier caractère fut presque entièrement religieux : les temples de l'Orient et de la Grèce furent son berceau, et les mystères son premier langage. Après que la barbarie eut tout submergé, elle renaquit à l'ombre des cloîtres, sous les ailes, mais aussi sous les regards jaloux de la religion ; puis, se sentant assez forte pour vivre par elle-même, elle se déroba peu à peu à cette protection exigeante ; elle se sécularisa, c'est-à-dire que du sanctuaire et du cloître elle passa dans l'école, et qu'elle substitua à l'immobilité des dogmes la lutte animée des systèmes. Mais il lui reste encore un pas à franchir, ou plutôt à cette première sécularisation en doit succéder une autre déjà heureusement com-

mencée. C'est celle qui consiste à passer de l'école dans le monde, c'est-à-dire dans le commerce général des intelligences, dans le mouvement général de la vie, et à remplacer l'esprit de système par la raison universelle de l'humanité ; car l'école a ses préoccupations, ses illusions, ses préjugés, ou, comme dirait Bacon, ses idoles, aussi bien que le temple et le monastère; elle a aussi sa barrière extérieure ou son mur de clôture dans les habitudes et les formes particulières de son langage. Quand la philosophie, après avoir fait ce dernier effort, se trouvera en présence de l'humanité telle qu'elle est, et non comme on peut la rêver dans la solitude; quand elle se verra obligée de subir en même temps la critique du sens commun et l'épreuve de l'expérience, il faudra bien qu'elle renonce à courir les aventures, qu'elle cesse d'abuser de l'abstraction, et que, au lieu d'être un pur exercice de raisonnement, comme cela lui est arrivé et lui arrive encore quelquefois, elle devienne la chose la plus sérieuse de la vie, c'est-à-dire la science qui nous apprend à nous en servir, ou l'expression la plus exacte des devoirs, des droits, des facultés et des légitimes espérances de la nature humaine. Loin de moi cependant la pensée que la philosophie ne puisse aller plus loin que le sens commun

et ait pour unique attribution de rassembler avec un certain art les mêmes jugements que celui-ci nous présente confusément et en désordre! Une telle opinion ne serait rien moins que la négation même de toute science philosophique. Le sens commun, dont on a dit à la fois beaucoup trop de bien et beaucoup trop de mal, n'est pas autre chose que la raison humaine considérée dans ses applications les plus générales et les plus fréquentes, contenue dans les limites où elle peut être également entendue de tous. Il n'est pas nécessaire de le considérer pour cela comme une portion naturelle, c'est-à-dire comme une faculté distincte de l'intelligence, dont les attributions ne peuvent pas changer; ses limites s'étendent de plus en plus avec le temps, et l'on n'aura aucune peine à se convaincre que bien des vérités aujourd'hui revêtues de sa sanction lui étaient inaccessibles il y a deux ou trois siècles. Il est des choses parfaitement démontrées qui sont au-dessus du sens commun; mais rien ne saurait lui être contraire: par conséquent, s'il ne donne pas la mesure de l'esprit humain, il lui offre du moins un frein salutaire. La vue de l'âme n'est pas abusée comme celle du corps par certaines illusions naturelles et inévitables que la science puisse se flatter de redresser.

Ces réflexions donneront une idée générale du but que doit se proposer la philosophie de notre temps ou de la direction qu'il lui convient de suivre; mais cela ne suffit pas : il faut qu'on voie quels sont les problèmes ou du moins quelques-uns des problèmes qui sollicitent particulièrement ses méditations, et qui sont susceptibles de recevoir une solution utile relativement à l'état présent des esprits. Sur ce point notre incertitude ne peut pas durer longtemps. Il n'est pas une seule question appartenant directement ou indirectement à l'organisation morale de la société, dont l'esprit public ne se soit préoccupé dans ces dernières années et qui n'ait été mise pour ainsi dire à l'ordre du jour. La propriété, le mariage, la famille, l'éducation, les principes qui doivent servir de base à l'organisation de l'état, les droits respectifs de l'état et des individus, de l'état et de la famille ou des autres institutions qu'il renferme dans son sein, enfin les rapports des états entre eux et la destinée commune du genre humain, tels sont les graves sujets qui appartiennent aujourd'hui à la discussion publique, que nous voyons traiter sous toutes les formes, dans tous les sens et par tous les organes de la publicité moderne. Chose étrange ! les ouvrages contemporains où ils tiennent le

moins de place sont précisément les ouvrages consacrés à la philosophie. D'un côté l'abus, de l'autre le dédain de la spéculation, ont peu à peu autorisé la pensée que l'étude de l'homme et celle de la société sont deux choses entièrement distinctes et indépendantes l'une de l'autre. Les philosophes n'ont voulu accepter que l'étude de l'homme, c'est-à-dire de l'esprit humain considéré dans ses caractères et ses éléments les plus généraux. L'étude de la société est devenue, comme je viens de le dire, à peu près l'occupation ou du moins la prétention de tout le monde, depuis l'historien et l'homme d'état jusqu'au plus frivole romancier ; ce qui ne l'a pas empêché de produire aussi une classe particulière d'écrivains et de penseurs, connus sous le nom de *socialistes*. Mais examinée de près, cette distinction est une des plus chimériques qu'on puisse concevoir, et certainement ni les philosophes du dix-huitième siècle, qui furent si occupés des intérêts généraux de l'humanité, ni les philosophes anciens, par exemple Platon et Aristote, qui avaient une connaissance si profonde de la nature de l'homme, n'auraient consenti à y souscrire. L'homme considéré en lui-même, c'est-à-dire comme un être isolé, est une pure abstraction. Les facultés de son âme pas plus

que la faiblesse et les besoins multipliés de son organisation ne lui permettent de se séparer de ses semblables. C'est à eux que se rapportent la plupart de ses sentiments et de ses passions; c'est leur parole, leur commerce, leur exemple qui donnent l'éveil à son intelligence, à ses penchants et même à sa volonté; car il est impossible de méconnaître le rôle que joue dans notre enfance et même dans un âge plus avancé de la vie, l'instinct de l'imitation. Enfin, ce sont les relations de toute espèce qui peuvent exister entre eux qui appellent dans son esprit les idées de droit, de devoir, de justice, et lui font apercevoir le but moral de l'existence. Il ne faut pas confondre l'homme isolé avec l'individu, avec la personne humaine. Sans doute l'humanité se compose d'individus; la pensée, la vie qui circulent dans son sein, les facultés sur lesquelles repose son unité intellectuelle et morale n'auraient aucune existence positive, si elles ne se montraient sous une forme et dans une mesure déterminées, c'est-à-dire avec un caractère personnel bien décidé, à la conscience de chacun de nous; mais il n'est pas moins vrai qu'on ne conçoit pas un individu se formant tout seul, acquérant par lui seul ses titres et sa qualité d'homme, ne tenant par ses idées et par ses sentiments à au-

cune famille, à aucune nation, à aucune sorte d'association humaine. On n'a donc pas une véritable connaissance de l'homme, et l'on n'est jamais sûr en philosophie de s'entendre avec soi-même, si l'on ignore quelles sont les bases et les conditions de la société, ou comment la société doit être constituée pour que tous les besoins, tous les droits et toutes les forces de la nature humaine puissent trouver dans son sein leur légitime développement. C'est une entreprise plus difficile encore de vouloir décider, même en théorie, de l'organisation de la société, sans rien savoir de la nature de l'homme; car celle-ci doit évidemment servir de règle à celle-là. Il ne peut rien entrer dans la première qui n'ait pénétré en quelque sorte dans la seconde, qui n'ait en elle sa justification et son principe; comme il faut aussi, d'un autre côté, que tous les éléments essentiels de l'homme, que tout ce qui tient au fonds invariable de son être puisse trouver sa place et se développer librement dans la société. C'est là le but commun de toutes les institutions et la règle d'après laquelle il faut les juger : hors de là il n'y a que la force et l'arbitraire. Or qu'est-ce qui fait le fonds de la nature humaine, sinon les facultés dont elle est douée et les idées ou les lois qui en dirigent

l'exercice? Que sont à leur tour ces idées, ces facultés et le principe d'où elles sortent et qui se réfléchit en elles, sinon l'esprit humain? La science de l'esprit humain, c'est-à-dire la philosophie, est donc la base indispensable de toutes les connaissances qui intéressent la société et les rapports généraux des hommes entre eux; par exemple du droit public, de la morale, de la législation, de la politique proprement dite, et même, comme l'origine de cette science le prouve surabondamment, de l'économie politique; car il est difficile de séparer les progrès de l'industrie de ceux de la raison en général; il est impossible de ne pas reconnaître l'influence qu'ont toujours exercée et qu'exerceront toujours les idées, les croyances, les sentiments, les passions sur le bien-être et les intérêts matériels des peuples.

Il arrive souvent qu'en se montrant plein de dédain pour l'étude philosophique de l'homme et les résultats qu'on en peut tirer au profit de la société, on attache une valeur extrême à ce qu'on est convenu d'appeler la connaissance des hommes. Pour faire justice de cette opinion, il suffit de la comprendre. Connaître les hommes, cela signifie, dans le langage ordinaire, qu'on est dans le secret de leurs faiblesses, de leurs vices et des mobiles les

plus honteux de leurs actions. Cette triste science a de très-grands avantages dans la pratique des affaires ou dans l'exercice immédiat du pouvoir, quoiqu'on puisse bien aussi s'en passer quand on joint à une volonté décidée des principes inébranlables; mais elle ne peut rien produire qui survive aux besoins du moment; elle est plus propre à corrompre qu'à gouverner, à dissoudre les sociétés qu'à les organiser et à les affermir, et pour tout dire en deux mots, à faire des marchés qu'à fonder des institutions. Comment, en effet, fonder quoi que ce soit sur l'égoïsme et sur la faiblesse? Comment former une communauté réelle avec des principes de dissolution? Heureusement la nature humaine n'est pas renfermée tout entière dans ces éléments personnels et négatifs, destinés pour ainsi dire à servir de limites entre les individus; il y a aussi ce qui les rapproche les uns des autres, ce qui fait le fonds immortel de leur existence, ce qui les rend les uns pour les autres un objet d'amour et de respect, ce qui donne un sens aux mots droit, devoir, liberté; ce qui réveille chez tous l'idée de la grandeur et de la dignité humaine. C'est tout cela qui entre dans la connaissance de l'homme. Bien des personnages politiques qui ont laissé un nom flétri dans l'histoire ont pu avoir une pro-

fonde connaissance des hommes; elle se mêle dans le *Traité du prince* aux plus monstrueuses doctrines. La connaissance de l'homme, à un degré plus ou moins élevé, sous une forme tantôt religieuse et tantôt philosophique, se trouve chez tous les grands législateurs, ou, si l'on veut, dans toutes les grandes législations de l'antiquité et des temps modernes.

D'autres, non moins hostiles ou non moins étrangers à la philosophie, ont cru trouver tous les fondements de l'ordre social dans l'histoire. Ils pensent que le présent et le passé peuvent seuls nous donner la règle de l'avenir, que ce que nous avons été ou ce que nous sommes nous apprendra ce que nous devons être, c'est-à-dire que les faits nous donneront la mesure de nos droits, et que les lois de l'humanité, comme celles de la nature, ne peuvent être connues que par le procédé de l'induction. Personne assurément ne se refusera à reconnaître les rapports très-étroits qui unissent l'une à l'autre l'histoire et la politique, et même, à un certain point de vue, l'histoire et la morale. Pour donner à une nation des lois qu'elle puisse respecter, un gouvernement à qui elle veuille obéir, des institutions qui ne soient ni au-dessus ni au-dessous de son intelligence, et où son génie parti-

culier puisse se déployer sans préjudice du caractère général de l'humanité, il faut savoir exactement dans quelle condition elle se trouve, par quelles causes elle y a été conduite, comment et de quels éléments elle s'est formée, quel rang elle occupe au milieu des autres nations. Mais prétendre que cela suffit et qu'il ne faut pas s'enquérir d'autre chose; vouloir édifier, non pas la constitution particulière d'un peuple, mais la société tout entière sur des bases purement historiques, à l'exclusion de tout principe immédiat de la raison; enfin mettre la raison elle-même, enfermer la conscience et l'intelligence de l'humanité dans l'histoire, et ne les reconnaître que là, c'est tourner le dos à la logique et au sens commun. En effet, l'histoire contenue dans ses propres limites ne nous apprend que ce qui est arrivé, ne nous présente que des faits, matériels pour la plupart, dans l'ordre où ils se sont accomplis. Pour donner un sens à ces faits et les traduire en quelque sorte par des idées, pour les apprécier, les juger, en tirer des conséquences applicables au gouvernement général de la société, il faut évidemment se placer au-dessus d'eux, avoir des principes bien arrêtés d'avance et qui, par cela même, doivent être fournis directement par la raison. Ainsi, n'y a-t-il pas dans

l'histoire comme dans la vie des individus des actions qui sont bonnes et d'autres qui sont mauvaises, des actions qui sont justes et d'autres qui sont injustes? Comment saurons-nous les distinguer et les comparer entre elles dans leurs effets, s'il ne se trouve pas en nous une idée préconçue du bien et du mal, une mesure invariable de la justice et de l'iniquité? La même remarque s'applique aux institutions. Toutes celles qui existent aujourd'hui ne méritent pas d'être conservées, du moins par cette seule raison qu'elles existent; autrement, l'histoire démentirait elle-même le conseil qu'on en veut tirer, puisqu'elle nous montre autant de ruines que de fondations. De même ne faut-il pas condamner toutes celles qui ont disparu ou qui sont en décadence? Que dirions-nous aujourd'hui d'un penseur du dixième ou du onzième siècle qui aurait assuré à ses grossiers contemporains que toute la civilisation des anciens, leur littérature, leur poésie, leur philosophie, leur architecture, leur sculpture, ne pouvaient plus rendre aucun service à l'esprit humain et devaient rester perdus pour toujours, puisqu'elles l'étaient déjà depuis longtemps à cette époque? Je sais qu'il y a de nos jours de beaux esprits qui, n'ayant pas l'excuse de l'ignorance, ou l'ayant, je suppose, à un

moindre degré, se prennent à regretter qu'on ait retrouvé ces chefs-d'œuvre et s'évertuent à nous montrer l'idéal de toutes choses dans la rude enfance du moyen âge; mais il n'y a rien à répondre à cette barbarie de théâtre ni au fanatisme étudié auquel elle sert d'accompagnement : un rôle qu'on récite pour se distraire ou pour exciter les applaudissements n'est pas une opinion. Il faut donc, pour revenir à notre sujet, que les faits historiques, de quelque nature qu'ils puissent être, soient jugés d'un point de vue plus élevé, qu'ils excitent l'admiration ou le regret, qu'ils soient imités ou condamnés, selon le bien et le mal qui s'y trouvent, et qu'au lieu de les regarder comme la mesure de ce qui pouvait, de ce qui devait être, on remonte jusqu'aux facultés et aux principes dont ils sont l'expression très-incomplète. Si l'on prétend, comme beaucoup l'ont fait au reste, qu'il n'y a rien à louer ni rien à blâmer dans l'histoire, ou, ce qui est exactement la même chose, que tout y est ce qu'il doit être, que tout ce qui arrive est nécessaire, que les événements qui s'y succèdent découlent d'une manière aussi inévitable du fonds général de notre organisation que la chaleur et la lumière découlent du soleil, alors pourquoi nous mettre en peine de ce que nous devons faire ou ne pas faire? Pourquoi

parler de règles à suivre et de conseils à demander à l'expérience? Laissons-nous aller au courant irrésistible; quelque parti que nous puissions prendre, nous arriverons au but. Mais ce n'est pas tout: la liberté et l'obligation morale une fois chassées de l'histoire, il sera impossible de les conserver dans l'existence de l'individu; car puisque la nature humaine, d'après l'opinion qui nous occupe en ce moment, ne peut se montrer à nos yeux que dans la suite des événements historiques, tout ce qui ne peut entrer dans celle-ci est également exclu de celle-là. D'ailleurs comment laisser subsister dans l'individu ce qu'on a ôté à l'espèce, dans l'homme ce qu'on enlève à l'humanité, surtout si l'on songe que la destinée de l'un est étroitement liée à celle de l'autre, et qu'il n'y a pas une seule de nos facultés que nous puissions développer sans le concours et sans la société de nos semblables? Ainsi, le fatalisme en politique et en morale, l'indifférence la plus absolue pour tous les régimes, pour toutes les formes de gouvernement, pour tous les principes de législation, voilà où l'on arrive avec cette idée, si raisonnable en apparence, que les institutions sociales ne doivent reposer que sur des bases historiques. Aussi toutes les fois qu'on a cherché dans l'histoire autre chose que des faits,

toutes les fois qu'on lui a demandé des théories générales sur le développement et l'organisation des sociétés ou sur la destinée du genre humain, on connaissait déjà ces théories d'avance, et, au lieu de les tirer de son sein, on les y a introduites de gré ou de force; on s'est conduit avec elle comme les rois et les poëtes avec leurs confidents : sous prétexte de lui demander un conseil, on lui a arraché une approbation. Voyez, en effet, à combien de systèmes différents elle a déjà servi ainsi de caution ! Ici elle est gagnée à la cause de la démocratie, là à celle de l'aristocratie, plus loin à celle de la monarchie absolue ou du régime féodal; hier encore elle enseignait la loi du progrès, la perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine; aujourd'hui elle est pour l'immobilité ou nous épouvante par le spectacle de notre décadence. Suivant qu'elle plaide pour un principe ou pour un autre, elle fait passer les mêmes actions et les mêmes personnages tantôt du blanc au noir, tantôt du noir au blanc. Des exemples de ces métamorphoses, on en citerait une foule; mais en voici un très-récent et remarquable entre tous. Un homme a existé dans un temps encore peu éloigné de nous, qui a versé par torrents, non sur les champs de bataille, mais sur les places publiques et par la

main des bourreaux, le sang de ses concitoyens; qui, élevé un instant par la tempête des révolutions au faîte du pouvoir, s'est fait le ministre de toutes les passions envieuses et des plus basses vengeances; qui, toujours le nom de la liberté sur les lèvres, n'a laissé sortir de ses mains que des listes de proscription et n'a gouverné qu'avec l'échafaud, au profit de la terreur et de la mort. Sa mémoire vous fait horreur; vous cherchez la source de tant de crimes dans la perversité du cœur bien plus que dans les égarements de l'esprit : détrompez-vous, vous êtes sous l'empire d'un préjugé; on va vous montrer que ce dictateur couvert de sang est un ange de bonté et de douceur, une âme qui soupire après les champs et la retraite, un vrai berger d'Arcadie à qui la fatalité a mis dans la main, au lieu de chalumeau et de houlette, un couteau de guillotine.

Cessons donc de chercher dans l'histoire ce qui ne s'y trouve pas ou ne peut pas y être aperçu, c'est-à-dire des principes d'action bien arrêtés et cette force spirituelle, visible seulement à la conscience, sans laquelle les principes sont inutiles et inexplicables, je veux parler de la liberté. Jamais aucun fait ne nous donnera l'idée du droit, et ce n'est pas, si l'on me permet cette expression, en

regardant l'homme du dehors seulement et en ne fixant les yeux que sur les résultats extérieurs de sa volonté, qu'on arrivera à savoir s'il est libre ou s'il ne l'est pas. Or, supprimez ces deux éléments de la nature humaine, la liberté et le droit, et avec le droit l'obligation morale, qu'est-ce que vaudra le reste et sur quelles bases ferez-vous reposer la société? Il faut bien distinguer entre les idées que nous fournit *a priori* la raison, ou les facultés que nous apercevons immédiatement par la conscience, et les lois que nous découvrons dans l'histoire par le procédé de la généralisation et de l'induction. Évidemment la destinée du genre humain n'est point abandonnée au hasard, ou ce qui est la même chose, il y a des lois pour les événements historiques aussi bien que pour les phénomènes de la conscience et de la nature extérieure; mais ces lois ne nous apprennent rien sur le fonds invariable de notre existence; elles nous montrent seulement d'après quel ordre nos idées et nos facultés se dégagent les unes des autres pour se produire dans toute leur étendue, comment le droit l'emporte sur la force, l'esprit sur la matière, la raison sur les sens, et par quelle suite d'efforts et de réactions ce type idéal de l'homme que nous portons en nous se réalise peu à peu dans l'humanité.

Par conséquent si tous ces éléments ne nous sont pas connus d'avance; si vous n'apercevez pas, à quelque hauteur et dans quelque éloignement que ce puisse être, un point fixe vers lequel nous poussent nos instincts et notre intelligence, il n'y a plus rien de constant, de régulier ni d'instructif dans la succession des faits; on ne sait plus si la société avance ou recule ou tourne éternellement dans un cercle; on devine encore moins ce qu'elle doit faire, s'il faut qu'elle reste toujours à la même place, en mettant son orgueil et son salut dans l'immobilité, ou si, au contraire, il n'y a pas une seule de ses conditions actuelles qui ne soit destinée à subir des changements et des révolutions sans fin.

Les opinions qui partagent aujourd'hui les esprits là où il existe encore des opinions, prêtent à ces réflexions l'autorité de l'expérience. D'abord, quoique librement produites par l'esprit d'examen, ce n'est point sur un système philosophique, c'est sur l'histoire bien ou mal comprise, arrangée avec plus ou moins d'art, que se fondent la plupart des théories sociales et politiques qui ont vu le jour depuis quelques années. C'est un fait à remarquer que nos hommes d'état les plus célèbres sont des historiens; et c'est par des vues histori-

ques que débutent également nos réformateurs, ceux qui ont entrepris, je ne dirai pas de régénérer, mais de refondre entièrement à neuf leur patrie et le genre humain; par exemple, les saint-simoniens, les phalanstériens et ces dévots d'une nouvelle espèce qui réunissent dans leur admiration l'inquisition au régime de la terreur, la ligue au comité de salut public; enfin, toutes les branches et toutes les sectes du socialisme. Quant aux théories elles-mêmes, ne tenant aucun compte de la nature réelle de l'homme, qui ne saurait se révéler dans des faits extérieurs; n'ayant aucune règle pour discerner ce qui est variable en nous de ce qui est invariable et immobile, ce qui fait le caractère particulier de l'individu ou la condition de son existence, de ce qui constitue la nature commune et la vie générale de l'espèce, les unes sacrifient tout à un mouvement sans règle, sans terme et sans but; les autres, par un excès opposé, considèrent tout changement comme un mal, et ce mal une fois arrivé, démontrent la nécessité de le perpétuer : celles-ci ne se préoccupent que de la liberté individuelle, que de l'émancipation des intérêts particuliers, laissant l'État, c'est-à-dire la société elle-même se défendre comme elle peut, et lui opposant à tout propos la fameuse maxime du

laissez faire, laissez passer; celles-là, au contraire, veulent que l'État soit tout; que tout se fasse en son nom, par ses ordres et par ses mains; que la personne civile et morale, c'est-à-dire la liberté, la propriété, la famille soient complétement détruites ou confisquées à son profit; qu'il n'y ait plus dans son sein que des forces sans volonté mises en jeu et coordonnées entre elles par une puissance supérieure. On sait quelles dangereuses et extravagantes idées ont été mises en circulation par quelques-uns de ces systèmes, au nom du principe le plus cher à l'esprit moderne; je veux parler du progrès et de la perfectibilité humaine. Parce que l'esclavage absolu, tel qu'il existait chez les anciens, a fait place à un état plus doux, le servage des temps féodaux, et que celui-ci, a disparu à son tour dans une partie du monde, on s'est imaginé que la liberté individuelle avec toutes ses conséquences, comme le droit d'acquérir, de posséder, de transmettre, de choisir sa condition et sa profession, devait avoir le même sort, que l'individu devait être absorbé dans la communauté. De même, dans un autre ordre de faits, parce que la condition des femmes s'est améliorée successivement et qu'elles ont acquis peu à peu plus d'autorité et de respect au sein de la famille, on s'est mis

à soutenir que la famille elle-même, et par conséquent le mariage, avaient fait leur temps, qu'il fallait affranchir les passions comme on avait autrefois affranchi l'intelligence, que leur empire n'était pas moins légitime ni moins nécessaire à notre perfection et à notre bonheur. Il ne faut pas croire que ces doctrines aient péri avec le saint-simonisme, qui les a apportées pour la plupart, ou du moins qui les a développées avec le plus de franchise et d'audace ; elles exercent encore dans ce moment une influence bien pernicieuse sur les esprits et surtout sur les mœurs ; elles défraient une partie considérable de notre littérature, et celle qui, malheureusement, a le plus facile accès près du grand nombre ; elles ont un organe avoué dans la presse quotidienne et se produisent aussi sous une forme plus savante dans certains ouvrages d'économie politique ; enfin, si elles n'aspirent plus à devenir une religion, elles demeurent toujours l'expression d'une école, que son activité, la force de ses convictions et le nombre de ses disciples ne permettent pas de négliger. Mais les opinions que je viens de citer n'en sont pas le dernier mot. Quelques-uns ont étendu à la nature entière ce mouvement de mutation sans fin, ce progrès sans terme et sans règle que la plupart

ne reconnaissent que chez l'homme, c'est-à-dire dans l'humanité. Ils ont supposé que les lois du monde physique pourraient changer entièrement sous l'influence de l'industrie, que la terre, les astres, les animaux, les plantes, se transformeront comme nous, seront pourvus de propriétés nouvelles, serviront d'agents à des forces incalculables; et tout cela pour notre usage, pour satisfaire à nos moindres désirs, pour nous épargner les moindres douleurs, pour nous donner à la fois l'idée et l'expérience d'un bonheur infini. Ce sont toutes ces rêveries ensemble, même quand elles n'atteignent pas à ce degré de délire, qui ont autorisé en grande partie l'excès contraire, c'est-à-dire l'horreur des théories, le mépris des idées et la religion des faits, le parti pris de n'accepter que ce qui est ou ce qui a été, de rester immobile ou de retourner en arrière. On dirait, à entendre et surtout à voir à l'œuvre les défenseurs de ce système, que l'histoire de l'humanité est décidément close, et qu'il ne reste plus que des dates et des noms propres à y ajouter; que nous sommes arrivés à la dernière limite de la justice, de la sagesse, de la liberté et du bien-être; que nous sommes en possession de tous les droits, que nous jouissons de tous les biens dont nous sommes capables, et que les

torts si fréquemment reprochés à la société ne sont que les conséquences irrémédiables de son existence.

Ainsi ni l'histoire de l'humanité ni la connaissance pratique des hommes ne sont capables de fournir de véritables principes de gouvernement, de législation et d'organisation sociale. L'expérience des hommes, quand elle n'est pas au service d'une idée généreuse, d'une conviction supérieure à elle-même, n'aboutit qu'à des résultats éphémères obtenus par la ruse et la corruption. L'histoire ne s'occupant que de ce qui a été fait, sans rechercher ce qu'on aurait dû, ce qu'on aurait pu ou ce qu'on devrait faire, peut servir également, comme nous en avons eu la preuve, à justifier les systèmes les plus contradictoires. Cependant il faut bien s'appuyer sur quelque chose; si dédaigneux qu'on soit pour la théorie, on est bien forcé d'en avoir une quand on se trouve dans la nécessité de rendre compte de toutes ses actions; quand il n'est plus permis, même aux pouvoirs absolus, de se reposer sur l'obéissance et sur la foi. Or, il ne reste plus qu'un moyen de satisfaire à cette condition : c'est l'étude philosophique de la nature humaine; c'est l'observation méthodique et réfléchie des diverses facultés que

la société doit mettre en œuvre, dont le libre et harmonieux développement fait sa force, sa dignité, sa vie. La politique, en donnant à ce mot le sens le plus élevé qu'il comporte, ne peut donc plus rester étrangère à la philosophie, et par cela même la philosophie ne peut rester indifférente à la politique. Il faut désormais que ces deux sciences, trop longtemps séparées, se pénètrent et s'éclairent mutuellement; que l'une, sans quitter un instant le terrain des faits, s'élève un peu plus vers l'idéal, qu'elle fasse une plus grande part à l'intelligence, à la pensée, à la perfectibilité humaine; que l'autre descende davantage dans la vie réelle, qu'elle montre le côté utile, le côté pratique de ses résultats, et ne néglige aucun problème qui intéresse l'organisation, le gouvernement et le perfectionnement de la société. Définir avec plus de précision qu'on ne l'a fait jusqu'à présent les devoirs et les droits de l'homme en général; démontrer que les derniers ne sauraient exister sans les premiers, et que les uns comme les autres ont leur fondement commun dans la partie spirituelle de notre être, c'est-à-dire dans nos facultés intellectuelles et morales; suivre le développement, ou si l'on veut, la réalisation successive de ces devoirs et de ces droits d'abord dans la famille, puis dans

l'Etat, ensuite dans la société universelle du genre humain; rétablir dans l'opinion la sainteté du mariage, objet de si vives et si persévérantes attaques; défendre avec le mariage le droit de propriété, sans lequel il n'y a pas de famille possible; rechercher dans quelle mesure la famille et l'individu, sans sacrifier aucune des conditions de leur existence ou de leur dignité, doivent être subordonnés tous deux à l'unité de l'État; montrer que cette unité a pour condition indispensable celle de l'éducation; enfin, dire ce que c'est que l'État en lui-même, quel est le but et quel est le principe de son existence, quels sont les éléments dont il se compose nécessairement, quel degré d'autorité lui appartient sur les divers ordres d'associations qu'il comprend dans son sein, quels sont ses obligations et ses droits par rapport aux états étrangers, ou quels principes naturels doivent présider aux relations internationales; telle est, en grande partie, la tâche que la philosophie devrait entreprendre aujourd'hui. Je ne lui en connais pas de plus noble ni de plus utile ni de plus propre à la relever dans l'esprit de notre temps. Elle y trouverait le moyen de s'assurer dans l'ordre moral une puissance et une considération analogues à celles des sciences physiques dans la sphère des intérêts ma-

tériels. Toujours appuyée sur la spéculation, sur les résultats les plus considérables de la psychologie et de la métaphysique, il n'est pas à craindre qu'elle s'abaisse jusqu'à la discussion des partis; ce sont les partis, au contraire, qui seront forcés de s'élever à la hauteur de ses principes; elle leur rendra la dignité, l'autorité, la conviction qu'ils ont perdues, ou du moins qu'ils ont gravement compromises.

Mais il y a une autre question sur laquelle la philosophie n'a pas moins de droits, et qui appelle d'une manière encore plus vive, peut-être, ses austères et impartiales méditations; je veux parler de la question religieuse. Comment connaître entièrement la nature morale de l'homme, et en déduire les conditions de son existence civile et politique, si l'on ne tient aucun compte de son caractère religieux, c'est-à-dire des facultés, des instincts et des besoins qui occupent certainement la première place dans la vie? Les anciens ont conçu l'homme tantôt comme un animal religieux, tantôt comme un animal politique, c'est-à-dire destiné à vivre en société : il est les deux à la fois et ne saurait être l'un sans l'autre. Quoi qu'on ait pu dire en faveur du contraire, ou pour démontrer qu'il est au moins possible, on n'a jamais rencontré une société sans

religion; et la religion elle-même, à la considérer seulement dans ses éléments extérieurs, nous présente une société régulièrement organisée, dont la constitution diffère suivant les lieux et les temps : ici elle forme une démocratie, là une aristocratie, ailleurs une monarchie absolue, plus loin une monarchie tempérée par des assemblées représentatives; elle a son gouvernement, sa législation, sa jurisprudence, qui viennent se heurter à chaque instant contre le gouvernement, la législation et la jurisprudence civils, même quand ces deux ordres d'institutions demeurent absolument distincts. L'influence que la religion exerce ou qu'elle peut exercer par ses dogmes est encore bien plus considérable; elle intervient dans tous les actes de la vie et presque de la pensée; elle ne veut pas seulement offrir une sanction et l'appui de son autorité aux lois éternelles de la justice et de la morale, elle prétend en avoir seule la connaissance; elle ne permet pas qu'on les sépare de ses dogmes ni même de ses symboles, parce que toutes les parties dont elle est formée ont à ses yeux une égale importance, elle les croit émanées de la même source et les regarde comme immuables et divines; enfin, cette règle ayant une valeur absolue dans sa pensée, et lui paraissant être la sauvegarde de tout ce

qu'il y a de vrai et de bon chez les hommes, elle ne se contente pas de l'appliquer à la vie privée, elle cherche aussi à la faire prévaloir dans la vie publique, dans le gouvernement de l'État, et à confondre, autant que cela dépend d'elle, la société civile avec la société religieuse. Cet esprit n'appartient pas à un culte plus qu'à un autre, on le rencontre également dans tous, et l'on ne concevrait guère qu'il en fût autrement : une législation qui se croit divine, capable de suffire à tout et parfaite comme son auteur, n'en souffre pas volontiers une autre à côté d'elle d'une origine purement humaine ; ou si elle la souffre, elle veut qu'elle lui soit soumise et qu'elle soit placée sous la garantie de sa propre autorité. Il est donc impossible, pour ceux qui pensent que l'ordre social doit être fondé sur la raison et le droit naturel, de ne pas se placer dans une position d'esprit tout à fait indépendante à l'égard de la religion, et de ne pas lui appliquer les mêmes procédés d'analyse et de critique avec lesquels on se rend compte d'un système de philosophie.

Ce droit de libre examen en matière de religion n'est déjà plus une pure théorie ; il est reconnu en principe dans notre législation, et il existe de fait dans la pratique de nos institutions publiques.

L'État protége la religion, il la soutient de ses deniers, il l'entoure de respect et d'honneurs; sans la placer au-dessus d'une discussion grave et approfondie, il la défend contre l'insulte et l'outrage. Il ne peut donc pas être accusé d'indifférence à son égard; il ne mérite donc en aucune manière ce reproche d'athéisme qu'on lui a adressé si souvent. Non, l'État tel qu'il est constitué parmi nous n'est ni athée ni indifférent; il est impartial comme la raison. Il ne croit pas que la conscience religieuse de l'humanité ne puisse se produire que sous une forme unique et immuable. Il ne croit pas, parce que la raison et l'expérience lui attestent le contraire, que les faits qui constituent ce fonds commun de religion, la foi dans une divine Providence, l'espérance d'une autre vie, le sentiment du devoir, l'amour universel de tous les hommes, se développent exclusivement sous un certain symbole, ou dans un culte particulier. Il admet donc plusieurs cultes; mais avant de leur accorder l'appui qui leur est nécessaire, avant de les élever au rang d'une institution publique, il faut qu'il examine s'il n'y a rien en eux de contraire à leur destination, s'ils ne sont pas incompatibles par quelques-uns de leurs principes, ou quelques-unes des règles de leur discipline, avec

les conditions de sa propre existence, et s'ils ne renversent pas, au lieu de les fortifier, les idées naturelles de droit, de justice et d'humanité. Par là même il se place nécessairement au-dessus d'eux et il les juge avec les lumières naturelles de l'esprit humain. Toutefois, ce droit d'examen en matière de religion ne peut être exercé par l'État que dans la mesure de ses devoirs et de ses besoins, c'est-à-dire dans un but purement moral et politique; celui, par exemple, de protéger la liberté de conscience ou sa propre dignité menacée par les envahissements du pouvoir spirituel. La philosophie n'a aucun motif de s'arrêter dans les mêmes limites; du moment que ses observations peuvent s'étendre sur les systèmes religieux, il faut qu'elle les fasse connaître dans leurs éléments spéculatifs comme dans leurs éléments pratiques, dans leurs dogmes aussi bien que dans leur morale et leur discipline extérieure, et qu'après les avoir ainsi analysés un à un, elle les embrasse tous ensemble dans une même histoire, elle les rattache les uns aux autres comme les anneaux d'une même chaîne; car il n'y a dans le fait qu'une seule religion, comme il n'y a qu'une seule philosophie, malgré la diversité des croyances et des systèmes qui les représentent toutes deux. Comment, en effet, le con-

traire serait-il possible? Il n'y a pas plusieurs raisons; il n'y a pas plusieurs humanités. La raison et l'humanité sont essentiellement unes, et sur cette unité se fonde tout ce qu'elles ont de vrai, de noble et de divin l'une et l'autre; mais il y a une multitude de degrés dans la vaste série de développements qu'elles sont obligées de parcourir, et dans la connaissance de plus en plus étendue qu'elles acquièrent successivement d'elles-mêmes.

Dans ce moment où l'esprit de critique et la liberté d'examen sont entrés partout, et, consacrés par les lois et par les mœurs aussi bien que par la raison, peuvent s'exercer impunément, c'est-à-dire sans trouble ni scandale, sur tous les sujets, la philosophie, en France, a pris à l'égard de la religion une position singulière. Elle ne prononce son nom qu'en se découvrant, pour ainsi dire, et en inclinant la tête, comme faisait Newton quand il parlait de Dieu; et il est juste d'ajouter que ces marques de respect sont parfaitement sincères. La philosophie verrait avec douleur que la religion souffrît quelque dommage dans ses légitimes attributions, et que son autorité morale fût sérieusement ébranlée; elle lui abandonnerait de grand cœur le gouvernement des âmes, en gardant pour elle-même celui des intelligences; mais elle ne

veut avoir avec elle aucun point de contact : toutes les questions où la tradition religieuse s'est prononcée, elle les évite ; tous les faits que cette tradition invoque, elle les passe sous silence ; elle met une grande partie de son industrie à ne jamais la rencontrer et à parler d'elle sans rien dire, sans s'expliquer, en ce qui la concerne, ni dans le sens de la raison, ni dans le sens de la foi. Enfin toute sa conduite, relativement à la religion, est celle qu'on pourrait tenir avec un voisin puissant et susceptible, qu'on honore sincèrement de loin, qu'on salue avec respect quand on le trouve sur sa route, mais avec qui l'on ne veut avoir aucun commerce.

Que cette réserve soit passée en usage dans nos écoles publiques ; qu'elle y soit maintenue sévèrement comme une mesure de prudence et de discipline, rien de mieux. L'enseignement de la philosophie a ses degrés et même ses limites ; plus qu'aucun autre il a besoin d'être distribué dans une sage mesure, d'être proportionné aux facultés de ceux qui le réclament ; car il n'intéresse pas seulement l'esprit, la pensée, mais l'homme tout entier. Or il existe certainement un degré de spéculation philosophique où le principe de réflexion et le principe d'autorité peuvent vivre ensemble en très-bonne intelligence, soit qu'ils s'exercent cha-

cun dans une sphère distincte, soit qu'ils se rencontrent dans des résultats identiques : il y a des vérités naturelles qui ne blessent ni ne heurtent aucune religion actuellement reconnue dans la société européenne. Il y en a d'autres que toutes également sont obligées de reconnaître. C'est sur cette double base, et sur la dernière beaucoup plus que sur la première, que doit se développer la philosophie des écoles. Il est juste, en effet, de ne confier à la jeunesse que des résultats généraux et absolument sûrs, que des principes qui puissent trouver leur application dans toutes les conditions morales de la vie, et des doctrines si bien éprouvées qu'on n'ait jamais à se repentir ni de les avoir enseignées ni de les avoir apprises. Ce serait un acte de cruauté sans profit pour la science et plein de périls pour la société d'ébranler dans de jeunes âmes sans expérience le principe de l'autorité et de la foi, quand la raison n'est pas encore ou peut-être ne sera jamais assez développée chez elles pour leur tenir lieu de ce qu'elles auraient perdu.

Mais personne ne confondra les limites de la science avec celles de l'enseignement. La science n'a pas d'autres limites que celles de l'esprit humain, ni d'autre préoccupation que d'éviter l'erreur et de rencontrer la vérité. C'est son droit,

c'est la première condition de son existence de s'étendre aussi loin que le permettent la nature des choses et les lois de la raison, de tenter même l'impossible, afin qu'il soit démontré que l'impossible existe, et d'exposer avec la même indépendance les résultats quels qu'ils soient de son activité inépuisable; car on s'efforcerait vainement de séparer ces deux choses : la liberté de la pensée et celle d'exprimer ce qu'on pense. Le libre échange des idées n'a pas seulement pour effet d'agrandir tout à la fois et d'assurer les conquêtes de l'esprit ; il est la vie même et, si l'on peut parler ainsi, la respiration de l'intelligence. Or, au point de vue désintéressé de la science, la séparation absolue de la philosophie et de la religion, telle qu'on la professe aujourd'hui, ne peut pas subsister un instant. En effet, examinez l'un après l'autre tous les grands problèmes de la métaphysique, de la morale, de la psychologie même, vous n'en trouverez pas un seul, peut être, sur lequel la religion ne se soit prononcée; et en parlant de la religion, je le répète, je ne désigne pas une croyance plutôt qu'une autre, mais toutes celles qui ont exercé ou qui exercent encore un empire réel dans le monde, et qui, en donnant à la civilisation ses éléments ses plus indispensables, l'ont marquée pour ainsi dire à leur

empreinte. Eh bien! je le demande: est-il possible d'aborder ces problèmes sans examiner comment ils ont été compris, non-seulement par les philosophes, c'est-à-dire par quelques penseurs isolés et vivant d'une vie à part, mais par la masse du genre humain? Peut-on imaginer qu'un esprit sérieux, indépendant et sincère avec lui-même, se fasse une idée de Dieu, de ses attributs, de ses rapports avec le monde, cherche à pénétrer les mystères de notre origine, de notre nature et de notre destinée, sans porter par cela même un jugement réfléchi sur les dogmes et les traditions de la religion? La religion, comme j'en ai déjà fait la remarque, n'est pas une simple théorie dont on s'occupe ou qu'on néglige quand on veut, qu'on est libre de laisser à l'écart, sans qu'il en résulte aucune lacune dans notre pensée; elle est le fait le plus considérable de la nature humaine; elle est plus qu'un fait, elle est une puissance qui s'empare de nous, qui nous marque de son sceau dès l'instant de notre naissance, que nous rencontrons à chaque pas que nous faisons dans la vie, qui s'introduit en nous ou qui nous enveloppe de tous les côtés, et sur laquelle nous ne pouvons pas éviter d'avoir une opinion. Quelle que soit cette opinion, elle décide en grande partie de nos convictions philoso-

phiques, ou elle en est la conséquence; mais elle ne peut dans aucun cas leur rester étrangère. La même observation s'applique nécessairement à l'histoire de la philosophie. Un grand nombre de systèmes philosophiques, par exemple ceux de l'Orient et du moyen âge, sont sortis de la religion et lui ont emprunté, en se les appropriant par la réflexion, leurs éléments les plus essentiels. Or, comment apprécier les effets si l'on ne remonte pas à la cause; les conséquences, si on les détache de leur principe? Il y a aussi des époques tout entières où la philosophie et la religion sont tellement confondues, qu'aucun effort d'analyse ne pourrait les séparer, où ce serait les méconnaître et les mutiler toutes deux que de les isoler l'une de l'autre. Ainsi, dans le siècle qui a précédé et les cinq ou six qui ont suivi la naissance du christianisme; dans cette admirable période qui embrasse à la fois la révolution morale accomplie dans le monde par la prédication de l'Évangile, le gnosticisme, l'école d'Alexandrie, la philosophie des Pères de l'Église, la Kabbale, Apollonius de Tyane et Philon, comment séparer, et souvent même comment discerner ce qui appartient à la raison de ce qui appartient à la foi, ce qui remonte à une antique tradition et ce qui est le fruit du libre examen, les élans

spontanés de l'enthousiasme et les résultats réfléchis de l'esprit d'analyse? Cependant l'on chercherait en vain dans l'histoire de l'humanité un spectacle plus grand et plus digne des méditations du philosophe que celui que nous présente cette époque privilégiée. S'il faut que la philosophie laisse en dehors de ses observations tous les faits de cette espèce, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus éclatant dans la conscience et dans l'histoire, ce qui intéresse le plus la nature humaine et est le plus propre à nous la faire connaître, alors qu'elle renonce à être prise au sérieux quand elle se dit la science de l'homme; qu'elle cesse de réclamer ou de s'attribuer à ce titre le gouvernement des autres sciences, et se contente de l'humble part que veut bien lui laisser dans le champ de la pensée la puissance qu'elle a élevée au-dessus d'elle: car la philosophie ne saurait abandonner son droit d'examen sur la religion sans se placer par là même dans une position équivoque et subalterne, ou sans abdiquer son indépendance jusque dans les limites où elle voudrait se renfermer. En effet, s'il y a des dogmes descendus du ciel par des voies miraculeuses, dont nous sommes beaucoup plus sûrs que des révélations intérieures de la raison et de la conscience, et qui, indépendamment de leur ori-

gine, ont aussi par eux-mêmes une plus grande valeur, les interprètes et les gardiens de ces dogmes doivent veiller d'un œil jaloux à ce que la science humaine ne les contredise ni directement ni indirectement : aucun enseignement philosophique ne sera légitime que celui qui aura obtenu et mérité leur approbation. Mais avec cette restriction même, il est impossible que le sanctuaire de la foi reste absolument fermé à la lumière de la raison, ou, pour parler sans figure, que la religion, chez un esprit réfléchi et conséquent, ne subisse pas dans une mesure quelconque l'influence de la philosophie.

De deux choses l'une : ou la religion repose sur un fait extérieur et surnaturel, elle a été instituée dans un temps et dans un lieu particuliers, par la Divinité devenue visible sous la forme humaine et communiquant avec ses créatures par l'organe de la parole ; ou, sans perdre pour cela son origine divine, puisque c'est Dieu qui nous a faits ce que nous sommes, elle a son principe dans le fonds constitutif de notre nature, elle s'explique par les lois universelles et le développement spontané de l'esprit humain. Il n'existe aucun moyen d'échapper à cette alternative ; quelques efforts que l'on fasse, quelque système qu'on adopte, à quelque

degré que l'on pousse la modestie ou la prudence, pourvu qu'elle n'interdise pas la pensée, il faut nécessairement faire un choix entre ces deux opinions. Si l'on se décide pour la première, on s'impose la tâche d'accorder ensemble les dogmes reçus du dehors sur la foi de la révélation et les vérités naturelles qu'on trouve établies en soi, qui sont comme la substance dont notre intelligence est formée; on est dans la nécessité de marcher sur les traces, de recommencer ou de continuer, si cela est possible, l'œuvre de Malebranche, d'Arnauld, de Fénelon, de Leibnitz; car en vain aurez-vous creusé un abîme entre la foi et la raison; en vain me montrez-vous les différences très-réelles qui les séparent, ces deux facultés, ces deux manières d'être se réunissent cependant dans un même esprit, sont recueillies et enveloppées par la même conscience. Rien de plus absurde que de se figurer l'âme humaine divisée en deux moitiés, dont l'une a pour propriété exclusive de croire, l'autre de penser et de comprendre, sans qu'il existe entre elles aucun lien nécessaire. C'est notre esprit tout entier qui croit; c'est lui tout entier qui pense, et il fait l'un et l'autre en même temps. Aussi est-il impossible qu'il ne cherche pas à mettre d'accord ses croyances avec son intelligence, c'est-à-dire ce qui lui est en-

seigné par les autres avec ce qu'il conçoit par lui-même. Le domaine de la foi se compose de deux portions très-distinctes et d'inégale importance : il y a les événements merveilleux que toutes les religions indistinctement sont dans l'usage d'invoquer comme une garantie matérielle, ou, pour parler leur langage, comme les *signes* de leur authenticité ; il y a les croyances ou les dogmes, qui sont la religion elle-même dans ce qu'elle a de plus élevé, de plus spirituel et de plus invariable. L'imagination peut toujours, qu'ils aient existé ou non, se représenter les premiers ; mais un dogme proprement dit, une croyance relative à Dieu, à l'âme, aux rapports de Dieu avec le monde, que l'intelligence ne s'est pas assimilée, ou qui paraîtrait même en opposition avec ses lois, ne repose évidemment que dans notre mémoire ou sur nos lèvres, en un mot, n'est qu'une formule vide de sens ou un pur symbole. Elle ressemble à un dépôt cacheté que l'on peut garder toute la vie sans en être plus riche, et que malgré cela on s'obstine à conserver, parce que la main dont on croit le tenir répond de sa valeur. Dans le fait la raison et la foi, c'est-à-dire la philosophie et la religion, n'ont jamais pu rester étrangères l'une à l'autre comme on voudrait qu'elles le fussent aujourd'hui. C'est

le besoin de comprendre et d'expliquer la religion qui a donné naissance aux premiers systèmes de philosophie ; puis du moment qu'elles ont chacune leur fortune distincte, on les voit constamment en relation l'une avec l'autre, soit pour se combattre, soit pour se défendre mutuellement. Je ne parlerai ni des doctrines moitié religieuses et moitié philosophiques des pères de l'Église, ni de l'esprit qui animait la scolastique, ni des systèmes de la renaissance, où tous les éléments de l'esprit humain sont brouillés et confondus, ni de la philosophie du dix-huitième siècle, où ils se montrent au contraire en guerre ouverte les uns contre les autres ; mais l'école cartésienne, que nous entendons citer à chaque instant comme un modèle de neutralité en matière de foi, est précisément celle qui a fait le plus d'efforts pour accorder ensemble les dogmes révélés et les lois éternelles de la raison. Descartes lui-même, malgré sa prudence ; Descartes, qui invoquait si humblement pour ses *Méditations métaphysiques* la protection de la Sorbonne, a essayé d'expliquer à l'aide de sa doctrine un des mystères les plus obscurs du christianisme. La nature humaine a-t-elle donc changé subitement ? Les mêmes questions n'ont-elles plus entre elles les mêmes rapports qu'autrefois ? ou faut-il

regarder comme une hardiesse inexcusable aujourd'hui ce qui était permis au temps de Bossuet, de saint Thomas d'Aquin, de saint Anselme de Cantorbéry? Nous serions à nous-mêmes un triste spectacle si les progrès de la vie civile et politique devaient tourner au détriment de la pensée ou du moins de la franchise, dans les plus graves intérêts de l'intelligence.

Si l'on pense que la religion est comme la poésie, la philosophie, la société, l'art, un fait essentiel de la nature humaine et qui s'explique suffisamment par le développement spontané de nos facultés, alors on ne trouve plus même un prétexte pour la soustraire aux observations du philosophe. Car, encore une fois, la philosophie ne peut pas se dire la science de l'esprit humain; il n'y a ni unité, ni vérité, ni considération pour elle, si elle n'étudie pas avec un égal scrupule tout ce qui tombe sous la conscience, tout ce qui fait partie de notre existence intellectuelle et morale. Il lui appartient donc de rechercher par les procédés et la méthode qui lui sont propres, c'est-à-dire par l'observation et l'induction psychologique, ce qu'est la religion, ce qu'est la foi en général, quelles en sont les conditions intérieures et extérieures, comment on peut rendre compte des phénomènes qui l'accompagnent et

dont elle est tour à tour l'effet et la cause, comme les visions, l'inspiration, l'extase : car l'existence de ces phénomènes, si dégénérés qu'ils soient sous l'influence toujours croissante de la réflexion, n'est pas susceptible d'être niée; et s'ils existent, comment se dispenser de les observer? Passant ensuite de la conscience dans l'histoire, comme elle fait pour la raison proprement dite, elle devra examiner un à un tous les grands monuments religieux, tous les cultes qui ont joué un rôle dans le monde, et, après les avoir analysés séparément, les comparer entre eux avec le même esprit d'impartialité, rechercher ce qu'ils ont de semblable et de différent, ce qu'ils ont emprunté et ce qu'ils ont ajouté les uns aux autres, et faire sortir de ces considérations les lois qui président à leur commune destinée, ou l'ordre dans lequel se développe, malgré la diversité des symboles, la foi unique, la religion universelle du genre humain. Ce n'est pas encore tout. Nous nous sommes assurés que, au point de vue de l'histoire comme à celui de la théorie, il est impossible d'établir une ligne de démarcation absolue entre la philosophie et la religion; que la religion a donné naissance à la philosophie; que la philosophie de son côté a exercé sur la religion une influence permanente et incontestable; il faut donc

aussi comparer ensemble les résultats divers de cette double activité; et quand on aura ainsi rassemblé dans un même horizon les systèmes philosophiques et les systèmes religieux de manière à les éclairer les uns par les autres, alors seulement l'esprit humain se montrera à nous dans son unité et dans toute sa grandeur. Voilà pour la philosophie une vaste carrière, et je ne crains pas d'ajouter une carrière toute nouvelle à parcourir; car malgré l'intérêt irrésistible qui s'attache à ces questions, elles n'ont jamais été traitées dans leur ensemble ni avec une véritable indépendance, j'entends avec un esprit libre à la fois de rancune et d'enthousiasme, où le respect des faits et le sentiment de la réalité se joignent à l'habitude des plus hautes spéculations. Les uns sont restés en deçà, les autres sont allés au delà du but; ceux-ci, ne tenant pas compte des idées qui dominent les plus obscures croyances de l'humanité, n'ont vu partout que l'adoration servile de la force ou le culte intéressé de la nature; ceux-là, ne gardant aucune mesure avec les faits, ne reconnaissent dans les personnages et les événements les plus réels que des types, des symboles et ce que Vico appelait si bien des universaux poétiques. Il est donc permis de soutenir que le sujet demeure tout entier. Ainsi

1° observation psychologique des phénomènes qui constituent le fonds commun et en quelque sorte la matière première de la religion ; 2° analyse critique des monuments religieux et étude comparée des religions elles-mêmes, considérées dans la totalité de leurs éléments ; 3° examen comparé des traditions religieuses et des systèmes philosophiques dans toute l'étendue de l'histoire ; telles sont les conditions que la philosophie doit remplir si elle veut expliquer la religion par les lois naturelles de l'esprit humain.

Pourquoi ne dirais-je pas toute ma pensée ? Il n'y a plus que ce parti à prendre ; c'est le seul qui satisfasse la vérité et l'esprit de notre temps ; et quand même on n'en porterait pas ce jugement, ce serait encore un devoir de l'essayer ; car, en bonne logique, il n'est permis de recourir au surnaturel que lorsqu'on a acquis la preuve que les ressources de la nature sont insuffisantes.

Nec Deus intersit nisi dignus vindice nodus.

D'ailleurs, tous les autres rapports qu'on peut imaginer entre la philosophie et la religion sont devenus impossibles ; tous ont également fait leur temps ; tous sont maintenant jugés et condamnés par l'expérience.

D'abord la philosophie et la religion sont à peu près confondues; ou la philosophie, si l'on réussit à la distinguer, n'est encore qu'un germe dont la forme et la vie se dessinent peu à peu au sein d'une vie étrangère. C'est l'esprit humain qui, sans avoir conscience de ses facultés, mais poussé néanmoins par un besoin irrésistible, descend quelquefois des hauteurs de l'inspiration pour s'entendre avec lui-même, pour fixer et coordonner les idées qu'il croit tombées en lui du ciel. De cette manière, il y a une petite place faite à la raison parmi les élans de l'enthousiasme le plus exalté; et lorsque, avec le temps, cet enthousiasme s'est changé en une tradition immobile, c'est encore à la raison qu'on est obligé de recourir pour mettre d'accord cette nouvelle situation avec le mouvement inévitable de la vie et les exigences toujours croissantes de la pensée. C'est à ce point de vue que se sont arrêtées les idées morales et métaphysiques de l'Orient.

La Grèce nous présente un tout autre spectacle. Ici, à l'exception de l'école d'Alexandrie, aussi orientale que grecque, la philosophie n'a rien de commun avec la religion; non parce qu'elle s'étudie à l'éviter et que c'est un parti pris chez elle de secouer son empire, mais parce que la religion, s'a-

dressant moins à l'esprit qu'aux sens et à la foi qu'à l'imagination, lui abandonne tout entières les questions qu'elle agite. Il n'y a jamais eu, en effet, chez les Grecs, quelque chose qu'on puisse appeler une religion constituée, c'est-à-dire des dogmes invariables, une théologie, une morale, une législation dont on fait remonter l'origine jusqu'à Dieu, et des livres saints tels qu'on en trouve dans tout l'Orient, tels que les Védas de l'Inde, le Zend-Avesta de la Perse et la Bible des Hébreux. Leur mythologie n'est rien de tout cela, mais une invention tout à fait libre de la poésie et de l'art; ce sont des poëtes qui en sont les auteurs, non des prêtres, ou ce qu'en Orient l'on appelle des prophètes, des envoyés de Dieu. De là l'indépendance, la maturité de réflexion et la richesse extraordinaire qui distinguent la philosophie grecque. De là ces admirables systèmes qui ont fait, on peut le dire, l'éducation de l'esprit humain, et offrent encore aujourd'hui un aliment inépuisable aux plus nobles intelligences. La raison devait être tout et pourvoir à tout là où la foi n'était rien. Mais il ne faut pas se dissimuler que ce qui a fait la fortune de la philosophie grecque est aussi la source de son infirmité et la rendrait inacceptable pour nous quand même, sous tous les autres rapports, elle aurait at-

teint la perfection. Ce serait bien mal comprendre le respect dû au christianisme que d'agir avec lui comme les philosophes de l'antiquité avec la mythologie païenne, et de n'en pas tenir plus de compte dans toutes les questions qui intéressent l'âme humaine.

En Orient, la religion ne connaît pas la philosophie comme une puissance distincte d'elle-même; elle la porte dans son sein et la nourrit de sa substance sans avoir conscience de sa fécondité. En Grèce, la philosophie ne connaît pas la religion, qui, dépourvue de dogmes, de principes arrêtés, de monuments écrits, se réduit à de poétiques légendes abandonnées au caprice de l'imagination. Voici maintenant une ère nouvelle où la philosophie et la religion sont parfaitement distinctes, mais non pas indépendantes l'une de l'autre. La religion représente le fond de la pensée; elle pose les problèmes, elle les résout, et chacune de ses solutions doit être acceptée comme le dernier mot d'une science infaillible, comme une vérité supérieure à l'examen. La philosophie n'est que la forme ou l'expression de cette pensée immuable. Sa tâche se réduit tout entière à développer, à coordonner, et, lorsqu'elle le peut, à démontrer à l'aide du raisonnement les résultats imposés d'avance par

la foi. Cela ne l'empêche pas d'avoir aussi son domaine à part, ou de vivre en quelque sorte pour son propre compte d'un certain nombre de questions dont le sort lui est abandonné ; mais ces questions ne regardent que la forme, autant que celle-ci peut être séparée du fond même de notre intelligence. Cet état de choses arrivé à son développement le plus complet, c'est la scolastique. Il ne faut pas croire cependant qu'il ait cessé entièrement avec le moyen âge ; on en trouve encore des traces jusqu'au sein du cartésianisme ; et c'est uniquement pour cette cause que le père de la philosophie moderne, que l'auteur du *Discours sur la méthode* et des *Méditations* a trouvé si peu de reconnaissance chez sa postérité intellectuelle du dix-huitième siècle. L'école cartésienne sans aucune exception, si l'on en écarte Spinoza, admettait à la fois ces deux choses : l'indépendance absolue de la raison et le fait d'une révélation surnaturelle. Ces deux convictions avaient chez elle des racines également profondes ; elle se composait de philosophes et de chrétiens parfaitement sincères. Mais prenant au sérieux l'unité de la personne humaine ; ne pouvant pas comprendre, comme on a essayé de le faire depuis, que la raison et la foi soient logées chacune dans un coin différent de la con-

science sans avoir aucune communication l'une avec l'autre, elle s'est efforcée de concilier ensemble ses convictions chrétiennes et ses doctrines philosophiques. La conciliation de ces deux ordres d'idées, l'accord de la foi et de la raison, voilà le grand problème du dix-septième siècle; et le dix-septième siècle en philosophie c'est l'école de Descartes. Or cette tentative est-elle autre chose que le parti pris d'imposer à la philosophie un certain nombre de conclusions connues d'avance? On aura beau proclamer en principe l'émancipation absolue de la raison, ici elle est esclave, ici il faut qu'elle parle dans le sens qu'on lui ordonne; et c'est une des premières lois de sa nature, qu'on ne saurait toucher à sa liberté sur un point sans la compromettre tout entière. Tout se tient, en effet, et tout s'enchaîne dans la pensée. S'il faut accepter sans examen plusieurs dogmes, ou même un seul, sauf à l'expliquer ensuite comme on peut, il faut en accepter de la même manière toutes les conséquences. Les conséquences d'un dogme, et surtout de plusieurs, peuvent s'étendre fort loin; il n'est pas difficile de faire entrer dans leur sphère les problèmes les plus importants de la morale et de la métaphysique; dès lors que sera la philosophie, sinon un simple commentaire de la théologie, et

que la théologie seule aura le droit de juger en dernier ressort? Car n'oublions pas que le théologien, appuyé sur des textes ou des traditions d'une origine surnaturelle, peut toujours se placer, sinon au-dessus de la raison, du moins au-dessus de tous les systèmes de philosophie, en condamnant ceux qui lui paraîtraient contraires à la parole divine; tandis que le philosophe qui admet la révélation dans le sens vulgaire du mot, n'a pas le droit de se placer au-dessus de l'autorité.

Dans le fait, les philosophes du dix-septième siècle n'ont pas résolu le problème qu'ils s'étaient posé; tous leurs efforts n'ont abouti en ce point qu'à sacrifier tantôt la raison et tantôt l'orthodoxie. On sait que Descartes a essayé d'expliquer par sa théorie de la substance le mystère de l'Eucharistie; avec quel succès? Bossuet nous l'apprendra. Il n'y a rien à ajouter en de pareilles matières à la sentence d'un tel juge. Malebranche n'a pas été plus heureux en voulant concilier la liberté avec la grâce; et l'on ne peut pas dire qu'il ait favorisé l'une aux dépens de l'autre, il les a trahies toutes deux. La liberté s'évanouit entre ses mains, confondue avec l'amour; et il a parlé de la grâce de telle manière qu'il a soulevé à la fois contre lui l'autorité d'Arnauld, de Bossuet, de Fénélon. Le

petit écrit que Malebranche a particulièrement consacré à ce sujet, le Traité de la nature et de la grâce, a été apprécié par Bossuet dans ces trois mots empruntés de saint Augustin : *Pulchra, nova, falsa*. Enfin je ne crains pas de dire que Leibnitz a échoué en embrassant le problème dans son entier, ou en s'efforçant de démontrer d'une manière générale la conformité de la foi avec la raison; car il ne suffit pas, comme il le prétend avec plusieurs théologiens (1), que l'autorité religieuse nous fasse voir ses lettres patentes, c'est-à-dire les titres qu'elle peut avoir à notre confiance, pour qu'aussitôt la raison (je me sers de ses propres termes), lui sacrifie toutes ses vraisemblances. Qu'est-ce que les vraisemblances de la raison, si ce n'est la raison même? J'admettrai volontiers les vraisemblances des sens et la nécessité de les sacrifier à l'autorité de la raison; mais ce ne sont pas des vraisemblances, ce sont des certitudes que la raison nous donne; tout ce qui n'est pas certain n'est pas de son ressort; refusez la certitude à l'un ou à l'autre de ses principes, vous annihilez par là même tous les titres de la révélation, puisque c'est à la raison que ces titres s'adressent, et que hors de sa lumière

(1) *Discours de la Conformité de la raison avec la foi*, § 29.

il n'y a aucun moyen de les produire. Un tel expédient n'est pas digne de Leibnitz, de ce génie entier qui veut que tout se tienne dans notre pensée, et ne reconnaît pour vrai que ce qui s'appuie sur la nécessité ou sur une raison suffisante. Aussi, à peine l'a-t-il proposé qu'il l'abandonne et le désavoue. « Comme la raison, dit-il (1), est un don de Dieu aussi bien que la foi, leur combat ferait combattre Dieu contre Dieu; et si les objections de la raison contre quelque article de foi sont insolubles, il faudra dire que ce prétendu article de foi sera faux et non révélé. » La contradiction est manifeste entre cette opinion et la précédente. Dans celle-ci la raison n'a que le droit d'examiner ce que les théologiens appellent les *motifs de crédibilité;* pour tout le reste il faut qu'elle se soumette aveuglément : dans celle-là son pouvoir s'étend sur les croyances elles-mêmes ou sur le fond de la religion, puisqu'il lui est permis de rejeter tout ce qui n'est pas conforme à ses lois. Maintenant la question est-elle résolue parce qu'en thèse générale, aucune contradiction ne peut exister entre les vérités que nous trouvons en nous-mêmes et celles qui nous seraient révélées par des moyens surna-

(1) *Ubi suprà*, § 39.

turels? Assurément non : il faut encore prouver que cela est ainsi en fait; il faut montrer que chacun des dogmes qu'on accepte au nom de la révélation s'accorde entièrement avec les lois invariables de notre intelligence. Or ce n'est pas là ce que Leibnitz a fait, quoiqu'il ait beaucoup mêlé la théologie à ses idées philosophiques, et qu'il ait essayé d'expliquer par son système le péché originel et le dogme de la prédestination; mais en supposant que cette entreprise l'eût tenté et qu'il eût eu la fortune de la mener à bonne fin, il n'aurait réussi qu'à substituer une difficulté à une autre. En effet, tout ce qui est conforme à la raison est dans la raison et en fait nécessairement partie, par conséquent n'a pas besoin de nous être enseigné par une révélation surnaturelle. La vieille distinction de ce qui est au-dessus de la raison et de ce qui est contraire à la raison, quoique très-juste à certains égards, ne remédie à rien. Oui, il y a des choses qui sont au-dessus de la raison, ou que la raison, dans le sens propre du mot, ne comprend pas, qu'elle ne peut jamais embrasser ni contenir entièrement, qu'elle ne peut jamais se représenter d'une manière pleine et suffisante, enfin qui débordent de toutes parts les limites de ses facultés ; tel est l'infini; tel est l'acte par lequel l'infini se manifeste, ou l'œuvre

de la création ; tels sont les attributs qui n'appartiennent qu'à lui, comme l'éternité et l'immensité. Mais c'est toujours sur la foi de la raison et par une loi irrésistible de sa nature que nous croyons à l'existence de ces choses : le peu que nous en savons, c'est elle qui nous l'apprend ; et ce que nous n'apprenons point par elle, ce qui ne tombe pas à un degré quelconque sous sa lumière nous demeure éternellement étranger. Voilà donc où ont abouti les efforts de tant de nobles esprits depuis Descartes jusqu'à Leibnitz : ou à rendre inutile l'intervention d'une science révélée, ou à la rendre inintelligible et absolument inabordable à l'homme.

Aussi qu'est-il arrivé ? C'est qu'on a regardé la raison et la foi, ou la philosophie et la religion, comme deux ennemies irréconciliables dont l'une ne peut fleurir que sur les ruines de l'autre. Ceux qui ont voulu conserver intacte l'autorité de la religion ont proscrit, ont maudit la philosophie, et la raison avec elle. Ceux qui se sont attachés à la philosophie ont fait une guerre acharnée à la religion. Le premier de ces deux partis s'est élevé d'abord comme une protestation vivante en regard du cartésianisme. Deux esprits d'une trempe bien différente, un géomètre et un théologien, Pascal et Huet, en furent les premiers interprètes ; mais nous

l'avons vu renaître au commencement de ce siècle, plus savant, mieux discipliné, aussi intraitable qu'auparavant, et d'une éloquence égale quelquefois à celle de l'auteur des *Pensées*. Le second, c'est toute la dernière moitié du siècle passé ; car ce qui caractérise la philosophie de cette époque, c'est beaucoup moins ce qu'elle veut que ce qu'elle ne veut pas; ce sont plutôt ses antipathies que ses préférences. Elle ne s'est jamais prononcée sur celles-ci d'une manière bien positive, ou du moins ne les a-t-elle jamais réunies et coordonnées entre elles sous la forme d'un système. Nous voyons qu'elle a accueilli également le spiritualisme sentimental de Rousseau, le sensualisme aride de Locke, amaigri encore par la métaphysique verbale de Condillac, le déisme ironique de Voltaire, et l'athéisme enthousiaste, on dirait volontiers fanatique de Diderot. En revanche, rien de plus net et de plus décidé dans son esprit que ce qu'elle ne veut pas : c'est tout ce qui peut faire tort à la raison humaine; tout ce qui tend à l'abaisser, à l'humilier, à l'amoindrir, à gêner de quelque manière que ce soit son libre développement. Avec ce principe, une tradition immobile, une autorité infaillible, une révélation surnaturelle acceptée comme un remède aux infirmités de notre intelligence, ne

pouvaient pas lui convenir; et se figurant que la religion, en l'absence d'une intervention surnaturelle, n'offre plus qu'un tissu d'impostures, elle s'est mise à la poursuivre avec un acharnement sans exemple, jusqu'à ce qu'elle crût un jour, en la chassant de ses autels et de ses temples, l'avoir chassée aussi de l'âme humaine. Ces deux sentiments extrêmes peuvent s'expliquer au point de vue de l'histoire comme une conséquence, c'est-à-dire comme la dissolution inévitable du système qui les a précédés; mais au point de vue de la vérité il est impossible de les prendre au sérieux. La philosophie et la religion sont également nécessaires à l'humanité; on ne lui persuadera pas plus de renoncer à l'une qu'à l'autre; elle ne se laissera jamais réduire à la moitié d'elle-même. J'ai déjà démontré surabondamment, je le crains, la première partie de cette proposition, celle qui concerne la philosophie; j'espère dans un instant démontrer l'autre. En attendant il suffit de remarquer que la religion existe, qu'elle a toujours existé, que son empire s'étend sur l'espèce humaine tout entière et embrasse à la fois les plus grandes et les plus humbles intelligences, que son action se fait sentir dans toutes les facultés de notre être, et qu'il n'y a ni, mensonge, ni imposture, ni en général,

aucune petite cause qui puisse rendre compte d'un pareil effet.

Que reste-t-il donc encore à faire après les efforts qui ont déjà été tentés et dont aucun n'a répondu aux légitimes exigences de l'esprit humain? Il reste encore à étudier avec impartialité et à expliquer la religion. Expliquer la religion, ce n'est pas la commenter à la façon du moyen âge; ce n'est pas la concilier à la manière du dix-septième siècle avec un système particulier de philosophie, en même temps qu'on la place en dehors et au-dessus de la raison; ce n'est pas non plus la nier ou la combattre comme le siècle dernier; c'est lui appliquer sans réserve et sans arrière-pensée la méthode générale des recherches scientifiques; c'est la considérer comme un fait naturel, qu'il faut observer, analyser, ainsi qu'un autre fait, et subordonner ensuite à des lois inséparables de l'esprit humain. J'ai déjà montré quelle est la grandeur de cette tâche et sous quelles conditions on peut espérer de la remplir; il ne me reste plus qu'à exposer un petit nombre de réflexions qui achèveront de la définir et d'en faire comprendre en même temps l'opportunité.

Le surnaturel est à proprement parler le domaine de l'imagination. Ce domaine diminue à propor-

tion que celui de la raison augmente. La nature, si l'on conserve à ce mot toute l'étendue de sa signification, *natura rerum*, n'est-ce pas tout ce qui est? n'est-ce pas l'ensemble des phénomènes et des êtres? Les rapports qui existent entre ces phénomènes et ces êtres ou les lois qui les font dépendre les uns des autres, forment ce qu'on appelle l'unité de la nature, et justifient parfaitement le signe collectif sous lequel ils sont compris : leur variété, leurs différences et leurs contrastes, ont donné lieu à la distinction de plusieurs natures, comme la nature physique, la nature morale, la naturelle intellectuelle, et enfin celle dont toutes les autres tirent leur existence, la nature divine; car Dieu a aussi ses lois, qui résultent de sa perfection même, et qui ne sauraient exister en lui sans se réfléchir dans toutes ses œuvres. Il est donc impossible de comprendre que quelque chose existe en dehors ou au-dessus des lois de la nature. Mais les hommes sont tellement convaincus que l'intelligence est l'expression exacte de la vérité, que, sans tenir compte des conditions sous lesquelles cette faculté se développe en eux, ni des obstacles qu'elle rencontre dans un temps, dans un lieu ou dans une situation déterminés, ils mesurent l'étendue de la nature à celle de leurs connaissances. Tout ce qui

n'est point compris dans celles-ci, ils n'hésitent pas à le retrancher de celle-là; tout ce qui surprend leur inexpérience est, dans leur pensée, une exception à la marche naturelle des choses. De là vient que, dans toutes les sphères de la pensée humaine, le merveilleux et le surnaturel ont d'abord pris la place et sont longtemps restés à côté de la raison et de la nature. Ainsi, il y avait autrefois une physique surnaturelle, où les phénomènes du monde extérieur étaient expliqués par des causes indépendantes des propriétés et des lois de la matière. Il y avait une astronomie surnaturelle, que l'on consultait avec non moins de terreur que de curiosité, sous le nom d'astrologie; une politique surnaturelle, qui représentait le pouvoir comme une délégation de Dieu; un droit surnaturel, qui avait pour base non la justice, mais la foi, et punissait des crimes imaginaires, tels que la magie, la sorcellerie, par des supplices réels; enfin, il a même existé une médecine surnaturelle, où les remèdes étaient l'exorcisme, les amulettes, les invocations, et les maladies, des démons. Pourquoi tout cela a-t-il disparu sans retour? Parce que, à mesure que la nature a été mieux connue, que l'homme a vu plus clair dans l'univers et dans lui-même, la foi a été

obligée de céder à l'évidence, et l'imagination à la réalité.

L'idée du surnaturel, chassée peu à peu du domaine de la science, est restée dans celui de la religion ; mais il faudrait être aveugle pour ne pas observer que là aussi son influence s'est considérablement affaiblie. Je ne veux pas nier que les croyances, ou pour parler exactement, les idées religieuses n'aient repris beaucoup d'empire depuis quelques années ; mais quelle différence entre la manière dont la religion est comprise et défendue aujourd'hui, et celle dont on la comprenait et la défendait autrefois ! Durant les premiers siècles de l'Église, au moyen âge et pendant le dix-septième siècle, la religion, c'était avant tout la grande affaire du salut, la rédemption spirituelle. On s'inquiétait peu de savoir si elle était utile ou non aux intérêts de ce monde, c'était assez d'être sauvé par elle dans l'autre ; et pour obtenir plus sûrement ce résultat, dans l'absence des tentations, on désertait la société et en quelque façon la vie ; on se déchargeait de tous les devoirs que l'une et l'autre nous imposent ; on prenait à la lettre cette maxime de l'*Imitation de Jésus-Christ* : « La suprême sagesse, c'est de tendre au royaume céleste par le mépris du monde. » *Illa est summa sapientia per contemp-*

tum mundi tendere ad regna cœlestia (1). De même, pour défendre la religion (il n'est plus question ici des efforts de quelques philosophes pour la concilier avec leurs systèmes), pour défendre la religion on insistait beaucoup moins sur la valeur intrinsèque de ses œuvres et de ses doctrines que sur ses titres extérieurs et surnaturels; je veux parler des prophéties et des miracles. Ce n'est plus ainsi que les choses se passent de nos jours. Les arguments purement théologiques sont entrés dans l'ombre; car ils supposent la foi encore plus qu'ils ne la font naître, et l'on emploie de préférence les raisons politiques, philosophiques et morales. On montrera, par exemple, qu'il n'y a ni société, ni gouvernement, ni éducation possible sans le concours des croyances religieuses en général. On fera valoir, pour la défense particulière du christianisme, les services de toute espèce qu'il a rendus à l'humanité, la supériorité de ses dogmes, c'est-à-dire de sa métaphysique sur celle des philosophes païens, la pureté et l'élévation de sa morale, la puissance de sa discipline, l'impulsion féconde, ou plutôt la vie nouvelle qu'il a donnée à la poésie, à l'éloquence, aux beaux-arts; enfin cet esprit de

(1) *De imitat. Christ.*, c. I, v. 3.

prosélytisme et de conquête, inévitable conséquence du principe de la charité, qui a tant contribué à rapprocher les hommes et à les ranger autour du foyer d'une même civilisation. Il y en a même qui vont plus loin : non contents des résultats du christianisme dans la sphère élevée que nous venons de parcourir, ils voudraient aussi lui attribuer l'honneur d'avoir servi le développement des intérêts matériels. D'après un auteur contemporain (1), ce n'est pas seulement aux idées chrétiennes, c'est aux idées catholiques que l'industrie et le commerce sont redevables de tous leurs progrès, et pour citer ses propres paroles : « Le triomphe définitif du catholicisme sur le monde, s'il se réalisait jamais, donnerait à la prospérité temporelle son plus haut degré de splendeur. » Vrais ou faux, tous les arguments de cette espèce ont également pour effet de faire entrer la religion dans l'ordre de la nature et sous la juridiction de nos facultés.

Mais prenons garde de nous méprendre sur les conséquences et la véritable portée de ces observations. De ce que la philosophie doit considérer la

(1) M. l'abbé Combalot, *Éléments de Philosophie catholique*, in-8°. Paris, 1833, p. 321-330.

religion comme un fait naturel de l'esprit humain, lequel a en nous sa raison, ses lois, son principe, il n'en résulte en aucune manière qu'elle puisse jamais se mettre à sa place, ou s'attribuer son rôle et son influence. Une telle conclusion aurait à la fois contre elle l'idée même de la philosophie, la constitution invariable de l'âme humaine et le témoignage de l'histoire. La philosophie, en effet, se propose d'observer, d'expliquer, de développer les divers phénomènes de l'esprit; elle ne peut ni les créer ni les détruire. Si donc la religion est aussi vieille que l'humanité; si on la rencontre à tous les âges et sous toutes les formes de la civilisation avec des caractères qui n'appartiennent qu'à elle; si son influence se fait sentir jusque sur la vie sauvage, dans la nuit la plus complète de l'intelligence, il faut bien la regarder comme un ressort distinct et un principe indélébile de notre existence; ou, ce qui revient au même, il faut reconnaître dans l'homme des instincts religieux, des facultés religieuses, comme il y a des facultés poétiques, artistiques et purement intellectuelles, dont l'exercice convient plus particulièrement au savant et au philosophe. Ni la philosophie et la science en général, ni la poésie, ni l'art ne feront jamais défaut au genre humain; on pense avec raison qu'il ne sau-

rait renoncer à ces nobles aliments de son imagination et de son intelligence sans cesser d'exister. Qui pourrait croire que la religion lui soit moins nécessaire? L'observation directe de notre organisation spirituelle confirme pleinement ce résultat de l'induction. La raison, sans laquelle toute existence nous serait étrangère, même la nôtre, est certainement la plus noble faculté de notre être, le plus divin attribut de notre âme; mais elle n'est pas notre âme tout entière: le sentiment et l'imagination y tiennent aussi leur place, et bien aveugle serait celui qui ne les compterait pas. Il est bien permis à quelques natures d'élite, après avoir acheté ce privilége par de longs et opiniâtres efforts, d'aimer, de comprendre la vérité sous sa forme la plus austère, de la chercher dans le monde abstrait des idées, et d'y attacher toute leur vie; mais chez la majorité des hommes la raison ne se sépare pas de l'imagination et du sentiment. Il faut que l'idée qu'on veut introduire dans leur esprit soit en même temps un être réel, capable d'émouvoir leur âme, d'exciter leur crainte ou leur amour, sur qui, non-seulement leur pensée, mais leurs regards puissent se reposer, et dont les traits fixés par la tradition et par l'art leur offrent un objet de facile contemplation. Or il n'y a que la religion qui leur

présente cette harmonieuse unité. La religion n'est pas comme la poésie une création libre de l'esprit, où la réflexion intervient nécessairement sous la forme de l'art; elle jaillit spontanément du fond de l'âme sous l'excitation de certains événements ou des merveilles de la nature; elle est dans le sens le plus élevé du mot une révélation. Mais ce n'est pas à ce titre seulement qu'elle est nécessaire, et par conséquent impérissable. L'homme, considéré individuellement, est une créature si mobile et si faible; tant de ténèbres se mêlent à sa lumière; tant de viles nécessités et de passions ignobles amènent à chaque instant dans ses facultés le trouble et l'abaissement, qu'il ne peut ni se confier ni se croire à lui-même, je veux dire à lui seul. Il faut donc que la raison et la conscience morale de l'humanité apparaissent à ses yeux sous la forme d'une autorité extérieure, immuable et infaillible. Ce sont là précisément les qualités auxquelles aspire la religion. Il est, en effet, dans l'essence de tous les systèmes religieux, une fois accueillis sur la foi de la révélation, de se fixer, de s'immobiliser par la tradition; et la tradition à son tour, ayant besoin d'être expliquée, interprétée, développée d'une manière régulière et conséquente à ses principes, suppose une autorité constituée, de

laquelle dépend l'unité de la société spirituelle, et qui occupe dans son sein la même place que le gouvernement dans la société civile. Enfin il y a encore une autre raison qui rend vaine l'espérance de substituer jamais la philosophie à la religion. La philosophie, et la science en général, a pour condition l'évidence; tant que cette condition n'est pas remplie, l'esprit philosophique n'a pas le droit d'être satisfait. Mais la vérité n'est pas tout entière dans la science; la lumière de l'évidence ne brille pas sur tout ce qui est. Au delà de ce que nous connaissons, il y a l'inconnu, qui a pour nous un attrait bien plus vif, et auquel nous nous attachons avec plus de force. « Il y a des choses au ciel et sur la terre, Horatio, que n'a pas rêvées votre philosophie (1). » Ces paroles semblent être sorties de la conscience du genre humain, tant le sentiment qu'elles expriment est naturel et profond. Au delà de ce que nous savons, il y a ce que nous sommes forcés de croire, ce qu'une loi irrésistible de notre intelligence nous oblige à admettre sans que nous puissions le démontrer ni le comprendre. Comment, en effet, comprendrions-nous l'infini? Où trouver un principe plus élevé par lequel

(1) Shakspeare, *Hamlet*, traduction de M. Guizot.

on puisse le démontrer? et en même temps, comment douter de son existence? L'idée de l'infini est donc, à proprement parler, un acte de foi; la foi est donc naturelle à l'âme humaine, et quoi que nous fassions, nous ne pouvons ni l'éviter ni la détruire (1). Maintenant, developpez ce principe, prenez-le pour règle de vos actions et de vos pensées; considérez les diverses formes sous lesquelles il s'est manifesté dans l'histoire, vous aurez la religion. La religion n'est donc pas un fait transitoire de l'esprit humain ou une simple initiation à la philosophie. Elle subsistera éternellement à côté de la philosophie, ainsi que la poésie et l'art, ses divins interprètes. Elle a au fond de notre âme des racines indestructibles; car l'espérance de l'inconnu, la croyance dans l'infini, en un mot, la foi, est un élément aussi essentiel de notre vie que la science; le principe de l'autorité est aussi nécessaire au genre humain que celui de la liberté; et, dans son existence générale, le sentiment et l'imagination ne tiennent pas une moindre place que l'in-

(1) Je ne puis ici qu'effleurer un des points les plus intéressants de la psychologie et de la métaphysique; mais je crois l'avoir développé suffisamment dans deux articles du *Dictionnaire des sciences philosophiques*, l'un sur la *Foi* (tom. II, pag. 421), l'autre sur l'*Infini* (tom. III, pag. 262).

telligence. Il faut que la vérité, pour se rendre accessible aux hommes, les touche à la fois par toutes leurs facultés, et devienne comme leur vivante image. *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* (1).

Mais si tels sont les fondements de la religion, pourquoi craindre de la livrer à l'examen de la philosophie? Ce que la haine et la passion, armées de toutes les séductions de l'esprit, n'ont pas pu contre elle, une raison calme, impartiale et respectueuse dans son indépendance le pourra encore moins. Et quand elle le pourrait, pourquoi le voudrait-elle? La grandeur et la puissance des institutions religieuses, n'est-ce pas la grandeur et la puissance même de l'humanité? Cette vive splendeur, cette énergie irrésistible avec laquelle Dieu se manifeste à la conscience universelle, ne tournent-elles pas après tout à la gloire de la raison et au profit de la philosophie? La philosophie, encore une fois, ne peut rien créer; il faut qu'elle se contente d'expliquer et de mettre dans tout son jour la nature humaine. Eh bien! la nature humaine, ses plus riches facultés, ses plus sublimes instincts, ses plus glorieux titres de noblesse, se montrent principalement dans la religion.

(1) *Ev. S. Joh.*, c. I, v. 14.

Au reste, quoi qu'il arrive, la position équivoque que la philosophie a prise à l'égard de la religion ne peut pas durer plus longtemps. Les questions religieuses n'intéressent pas moins les esprits sérieux de notre temps que les questions sociales et politiques. Si la philosophie refuse de les résoudre, on les résoudra sans elle et contre elle. Sa timidité sera prise pour de l'impuissance, et sa réserve pour un défaut de franchise. Mais qu'y a-t-il donc à craindre ou à ménager ici? La philosophie, pour son honneur et celui de la raison, n'est pas moins intéressée que la religion elle-même à conserver intacts tous les liens qui peuvent exister entre l'homme et Dieu. La philosophie, grâce au ciel, n'est plus un parti; elle est une science, et en cette qualité elle ne doit se préoccuper que d'une chose, c'est-à-dire de la vérité. Introduire les habitudes de la politique dans la science, c'est le plus sûr moyen de la discréditer, de l'avilir et de donner raison à ceux qui la méprisent.

Paris, le 8 juillet 1847.

DE

LA CERTITUDE

RAPPORT A L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

SUR LES MÉMOIRES ENVOYÉS POUR CONCOURIR

AU PRIX DE PHILOSOPHIE

PROPOSÉ EN 1843 ET DÉCERNÉ EN 1846

AU NOM DE LA SECTION DE PHILOSOPHIE.

—∞—

Messieurs, dans votre séance publique du 6 mai 1843, vous avez proposé, pour sujet du prix de philosophie à décerner en 1846, la *Théorie de la certitude;* et vous avez en même temps publié ce programme, auquel les concurrents ont dû se soumettre pour embrasser dans toute son étendue, et traiter d'une manière conforme à l'état actuel de la science, la question signalée à leurs recherches.

1°. Déterminer le caractère de la certitude et ce qui la distingue de tout ce qui n'est pas elle. Par

exemple, la certitude et la plus haute probabilité se confondent-elles ?

2°. Quelle est la faculté ou quelles sont les facultés qui nous donnent la certitude ? Si on admet qu'il y a plusieurs facultés de connaître, en exposer avec précision les différences.

3°. De la vérité et de ses fondements. La vérité est-elle la réalité elle-même, la nature des choses tombant sous la connaissance de l'homme, ou n'est-elle qu'une apparence, une conception arbitraire ou nécessaire de notre esprit ?

4°. Exposer et discuter les plus célèbres opinions anciennes et modernes sur le problème de la certitude, et les suivre dans leurs conséquences théoriques et pratiques.

Soumettre à un examen critique et approfondi les grands monuments du scepticisme, les ouvrages de Sextus, de Huet, de Hume et de Kant.

5°. Rechercher quelles sont, malgré les attaques du scepticisme, les vérités certaines qui doivent subsister dans la philosophie de notre temps.

Un intérêt particulier s'attache à ce concours : un intérêt d'autant plus vif qu'il a dû s'y mêler jusqu'aujourd'hui une certaine inquiétude. Après avoir poussé pendant douze ans à l'étude de l'histoire la génération philosophique qui s'empresse autour

d'elle, en la faisant passer successivement par tous les grands monuments et les écoles les plus célèbres de l'antiquité et des temps modernes, c'est la première fois que l'Académie a proposé une question de théorie, un sujet de philosophie proprement dite. Sans doute l'histoire n'est pas oubliée dans le programme qui vient de passer sous vos yeux; mais elle n'y tient évidemment que la seconde place; elle y est subordonnée aux besoins et aux intérêts de la théorie : les droits de la certitude ne sauraient être complétement assurés tant qu'on n'a pas pris connaissance et qu'on n'a pas démontré la vanité des objections du scepticisme. Faut-il justifier l'Académie devant elle-même du plan qu'elle a suivi jusqu'à présent avec un si complet succès, et de la direction où elle a conduit les esprits? Après le triomphe de la révolution cartésienne, laquelle a eu pour but et pour résultat l'affranchissement définitif de la raison moderne, la consécration de la méthode psychologique, c'est-à-dire de l'examen réfléchi de soi-même, comme la première, sinon comme la seule condition de la philosophie, on était tombé peu à peu dans le mépris et par suite dans l'ignorance de tout ce qui avait précédé cette révolution mémorable; elle-même ne tarda pas à subir l'injustice dont elle avait

donné l'exemple : Locke fit un instant oublier Descartes, comme Descartes avait fait oublier Aristote ; et un temps arriva où tous ces noms disparurent à la fois devant celui de Condillac. Ce n'est pas que les recherches historiques fussent étrangères à cette période de deux siècles : les vastes recueils de Bayle, de Stanley, de Brucker, et bien d'autres travaux d'une moindre dimension, sont là pour protester du contraire ; mais, livrée à des érudits de profession, servant d'aliment à une curiosité sans but ou défigurée au profit d'un orgueil étroit, l'histoire de la philosophie n'exerçait aucune influence réelle sur la philosophie elle-même, qui, à part quelques glorieuses exceptions, s'était arrêtée indécise entre le sensualisme et le scepticisme, entre Condillac et Hume. Que fallait-il faire pour l'arracher à cette situation et lui rendre le sentiment de sa grandeur, de sa liberté, au nom même de laquelle elle semblait se condamner à rester immobile ? Il fallait la mettre en présence de ses propres œuvres, lui faire retrouver ses titres oubliés ou méconnus, introduire dans l'histoire la sévère méthode, et, si l'on peut parler ainsi, le grave recueillement qu'impose à l'esprit la méditation approfondie des problèmes philosophiques, et employer à la solution de ces problèmes toute la science,

toute l'expérience qu'on rapporte de l'histoire explorée dans de telles conditions. Comment supposer, en effet, que l'esprit humain, dont la connaissance est l'objet propre de la philosophie, puisqu'elle contient la base et la seule garantie de toute autre connaissance, puisse atteindre son dernier développement dans l'espace étroit de la vie d'un homme, et se mesurer tout entier aux proportions qu'il a prises dans le foyer de notre conscience? Comment supposer que la raison, dans son entreprise la plus difficile et la plus hardie, celle de mettre à nu les derniers fondements du vrai, ne soit pas soumise aux mêmes conditions que les autres forces de la nature humaine; que les efforts des générations écoulées soient tout à fait perdus pour elle, et qu'elle n'ait pas ses monuments, sa tradition, son histoire, aussi bien que l'art, la religion, la société elle-même? Le moyen que nous venons d'indiquer est précisément celui dont l'Académie a fait usage; car ce n'est qu'après avoir tour à tour mis à l'étude, d'après un plan uniforme, d'accord avec les besoins de notre temps, la logique et la métaphysique d'Aristote, l'école d'Alexandrie, l'école cartésienne, la philosophie allemande, et après avoir provoqué sur ces divers sujets des ouvrages éminemment sérieux, qu'elle s'est décidée enfin à rappeler les

esprits vers les questions fondamentales de la science, vers un de ces problèmes qui ont exercé les méditations de tous nos devanciers, et qui, selon toute vraisemblance, occuperont encore nos derniers successeurs. Malgré la sage lenteur avec laquelle l'Académie est entrée dans cette voie, et les précautions qu'elle y a apportées, on pouvait craindre qu'elle ne fût pas encouragée à poursuivre. Nous ne vivons pas à une époque qui se distingue précisément par la netteté et la vigueur des convictions : la philosophie ferait-elle exception à la règle commune, surtout si l'on songe à tous les assauts qui lui ont été livrés, dans ces derniers temps, à tous les efforts qui ont été faits pour lui enlever ou pour couvrir d'un jour odieux ses plus nobles résultats ? L'histoire elle-même, sur laquelle on avait compté pour régénérer les esprits, n'aurait-elle pas au contraire contribué à les affaiblir ? N'aurait-elle pas étouffé l'originalité sous le poids de l'érudition, et fait évanouir un reste de confiance que la raison pouvait avoir en ses propres lumières en montrant l'instabilité des systèmes et l'égal succès avec lequel ils sont tour à tour attaqués et défendus ? Enfin la question que vous avez choisie, les difficultés qu'elle présente naturellement, et celles que vous y avez ajoutées par votre

programme pouvaient faire reculer sans honte les plus courageux et les mieux préparés à de pareils combats. La théorie de la certitude, dans les conditions où vous l'avez demandée, ne suppose rien moins qu'une doctrine très-arrêtée sur les points les plus ardus de la science : elle nous en doit montrer à la fois la base et le sommet ; le principe, qui doit être regardé comme le dernier retranchement de la raison humaine pressée par le doute, et ces résultats élevés, non moins nécessaires à l'âme qu'à l'intelligence, qui sont le but et l'espérance de toute philosophie. Elle doit nous découvrir, si cela est possible à l'homme, le lien qui existe entre l'être et la pensée, entre les conceptions de notre esprit et la nature des choses. Après avoir démêlé par une analyse sévère, toujours pleine de difficultés, les opérations, les caractères et les lois de la raison, il faut qu'elle nous dise encore d'où nous vient cette merveilleuse puissance, et comment, de quel droit, identifiée comme elle l'est à notre propre substance, elle nous révèle quelque chose qui existe hors de nous et au-dessus de nous ; elle doit aussi faire une large part à la critique et à l'histoire, en déroulant sous nos yeux tous les monuments et toutes les destinées du scepticisme, et en se défendant par la dialectique contre des dialecti-

ciens aussi redoutables que Hume, Ænésidème, Kant, sans parler des autres. Un tel sujet, nous le répétons, pouvait ne pas exciter un très-vif empressement.

Toutes ces craintes, si motivées qu'elles paraissent, sont démenties par le résultat. Non, les études philosophiques n'ont point baissé en France, et la France n'a rien à envier, sous ce rapport, à quelque peuple que ce soit ; non (et le contraire serait vraiment étrange), les esprits n'ont rien perdu de leur liberté et de leur vigueur dans ce long commerce qu'ils ont entretenu avec les plus illustres génies des temps passés. Il y a quelque chose de plus consolant encore : les questions du moment, agitées avec tant de bruit par les intérêts et les passions contraires, n'ont pas fait oublier ces questions de tous les temps où se trouvent engagés les intérêts de l'âme, de la pensée, de la dignité humaine. Ce concours, messieurs, en est une preuve éclatante. Votre section de philosophie est heureuse de vous dire que, depuis le rétablissement de l'Académie, il n'y en a pas eu d'autre dont elle ait eu plus de motifs de se féliciter. Il ne serait pas facile, dans des matières aussi diverses et à des époques aussi éloignées les unes des autres, de porter un jugement sur la valeur relative des intelligences ; mais, pour les ré-

sultats qu'il a produits, l'excellent esprit qui y domine, les efforts de méditation et les connaissances solides dont il témoigne en général, on peut affirmer sans crainte que le concours de 1846 ne le cède à aucun de ceux qui l'ont précédé, et il les surpasse tous par le nombre des concurrents. Vingt mémoires ont été présentés à l'époque désignée par le programme. De ces vingt mémoires, dix au moins sont des travaux sérieux, dignes à différents titres de votre estime, et qui accusent dans des mesures diverses, soit une étude approfondie de l'histoire de la philosophie, soit une habitude réelle des méditations philosophiques : trois sont des ouvrages du plus grand mérite, et suffiraient à eux seuls pour remplir dignement votre attente. Ils ne sont pas moins remarquables par l'étendue que par la qualité et par le nombre : nous en citerons seulement deux, qui se composent, chacun à part, de deux énormes in-folios formant ensemble près 1,000 et de 1,800 pages. Un troisième, encore plus considérable, a 3 volumes in-folio, et offrirait certainement, s'il était livré à l'impression, la matière énorme de plus de 6 volumes ordinaires. Ces humbles détails ne paraîtront pas indignes de l'Académie, si elle veut se rappeler qu'elle n'avait accordé que deux ans pour suffire à une pareille

tâche. Malgré le secret que vos règlements ordonnent quant aux personnes, et qui a été scrupuleusement gardé par les concurrents comme par les juges, on aperçoit cependant d'une manière générale l'origine de ces différents écrits. Deux ou trois viennent visiblement de l'étranger; et, en nous hâtant de vous dire que ce ne sont pas les plus dignes de vos encouragements, nous n'avons pas besoin d'ajouter que le fait contraire n'eût pas été un écueil pour votre justice. Un autre est sorti des rangs du clergé; l'auteur lui-même nous apprend, dans une note, qu'il a enseigné pendant de longues années la théologie dans un des grands séminaires de France, et qu'avant de se déclarer pour les doctrines très-sensées qu'il professe aujourd'hui, il appartenait à l'école de M. de Lamennais, alors un des principaux organes de la réaction ultramontaine. Un ou deux peut-être, autant qu'on en peut juger par certains détails de langage, par les habitudes de l'esprit et l'ensemble des idées, ont une origine universitaire; tous les autres sont évidemment étrangers, sinon à l'influence, du moins à la discipline de notre enseignement public. S'il y a lieu de le regretter pour l'Université, il faut s'en féliciter au contraire pour l'honneur de la philosophie; car c'est une preuve que ses destinées ne

sont pas liées à celles d'un corps ou d'une institution de l'État, mais qu'elle se suffit à elle-même, que la vie qu'elle respire lui appartient, que le culte dont elle jouit est un culte pur et désintéressé. Quant aux différentes écoles qui se partagent aujourd'hui l'empire des intelligences, elles sont à peu près toutes représentées à ce concours, mais dans des proportions et avec des forces bien inégales, comme si l'esprit d'unité et de discipline, si longtemps banni de la philosophie, était enfin sur le point d'y entrer, grâce à une vue plus étendue des choses et à un respect plus profond de la nature humaine. Quelle que soit, au reste, la signification de ce fait, c'est un hommage rendu à votre impartialité; c'est l'expression unanime d'un sentiment qui ne fait pas moins d'honneur aux concurrents qu'à l'Académie. Qu'il nous soit permis d'ajouter, messieurs, que votre section de philosophie n'a rien négligé pour le justifier. Pendant trois mois ses réunions n'ont pas été interrompues ni détournées un seul instant de la tâche qui lui était confiée. Aussi n'y a-t-il plus un doute dans son esprit. Ses conclusions, comme les motifs qui les appuient, ont été admises à l'unanimité. Il ne lui reste donc plus d'autre devoir à remplir que de vous exposer fidèlement les résultats de ses délibérations.

Les manuscrits qui lui ont été soumis se divisent en plusieurs classes. Il y en a d'abord dix qui se placent eux-mêmes hors du concours, soit parce qu'ils ne traitent pas la question proposée par l'Académie, soit parce qu'ils la traitent d'une manière insuffisante : ce sont ceux qui ont été inscrits sous les nos 1, 2, 3, 4, 5, 6, 9, 10, 11, 18. Il serait injuste, sans doute, de les mettre tous exactement sur la même ligne, et de les écarter au même titre. Il en est deux ou trois où nous aurions pu vous signaler, à défaut d'autres mérites, de louables efforts, des idées arrêtées et développées avec suite, quelque chose même qui ressemble à un système ; mais la force et la richesse du concours ne nous permettent pas de nous y arrêter plus longtemps. Au-dessus de ces dix mémoires, à une distance de plus en plus marquée, viennent se placer, au nombre de sept, ceux qui traitent sérieusement la question, sans arriver cependant à une solution assez nette et assez décisive ; qui satisfont dans des mesures diverses aux conditions de votre programme, sans réussir encore à les remplir. Enfin les trois qui restent font la force réelle et l'honneur du concours ; c'est sur eux que nous appellerons particulièrement l'intérêt de l'Académie et les distinctions dont elle dispose. Nous allons essayer maintenant de vous

faire connaître, dans l'ordre de leur importance, en commençant par le plus faible, tous les mémoires qui appartiennent à ces deux dernières catégories.

N° 20.

Nunquam aliud natura, aliud sapientia dicit.
JUVÉNAL.

(274 pages in-folio.)

Cet ouvrage ne laisse aucun doute sur son origine étrangère. C'est un des fruits, et disons-le sur-le-champ, un des fruits les moins heureux de cette philosophie ambitieuse qui a prévalu en Allemagne pendant ces trente dernières années, et sur laquelle on commence aujourd'hui à ouvrir les yeux. Sans sortir du cadre qui lui est tracé, l'auteur trouve le secret de nous exposer tout un système sur la nature et sur la vie; car, dans sa conviction, il n'y a pas deux sciences, l'une qui traite de l'esprit et l'autre de la matière ; mais rien n'existe dans le monde, rien du moins n'est accessible à notre intelligence qui ne soit purement matériel, et tout ce qui est matériel est animé ou vivant; ce qui emporte avec soi l'intelligence et la sensibilité. Par conséquent il n'y a pas d'autre philosophie que

l'étude de la nature; la théorie de la certitude n'est qu'une dépendance de la théorie de la vie; la science de la vie est la science universelle.

Il est impossible de se tromper ici; on voit, dès les premiers mots, à qui l'on a affaire. Effacer toute différence, nous ne disons pas seulement entre l'esprit et la matière, mais entre les phénomènes spirituels et les phénomènes matériels, ceux qui nous apparaissent dans l'espace et ceux qui ont pour théâtre la conscience ou la raison, c'est se déclarer franchement matérialiste.

L'auteur du mémoire qui nous occupe en ce moment ne désavoue pas les conséquences de son principe. Ce que nous appelons la vie intellectuelle et morale n'est, d'après lui, qu'une face de la vie organique, qui se confond elle-même avec la vie générale de la nature. Pas d'autre immortalité que celle des éléments dont notre corps se compose, et qui, rendus à la liberté, pourront former entre eux des combinaisons, c'est-à-dire des existences nouvelles. Aucune différence entre la raison et les sens, entre la volonté et les passions, que pourtant on s'efforce de soumettre à l'on ne sait quelle morale fondée sur l'amour et le bonheur universel; comme si, en l'absence du libre arbitre, toute idée de règle et de sagesse dans les actions n'était pas un non-

sens. Par une contradiction que rien ne justifie et qui est un véritable hors-d'œuvre dans ses idées, l'auteur reconnaît en dehors et au-dessus du monde l'existence d'un dieu immatériel, mais dont nous ne savons absolument rien, ni ce qu'il est, ni ce qu'il n'est pas; avec lequel l'humanité n'a rien de commun et qui n'exerce aucune influence sur la marche de la nature.

Au matérialisme, qui fait le fond et comme la substance de cette doctrine, vient se joindre un autre élément, à savoir le vitalisme universel. Tout ce qui existe dans la nature, par conséquent la nature elle-même prise dans son ensemble, depuis la simple molécule, depuis les éléments plus simples encore dont elle est formée, jusqu'aux animaux et à l'homme, est douée de vie, de sensibilité et d'intelligence, trois phénomènes parfaitement inséparables, sinon identiques. C'est cela précisément qui fait la certitude de nos connaissances; car la connaissance, c'est-à-dire la perception immédiate des objets sensibles, étant une partie de la vie et la vie étant l'attribut commun de tout ce qui existe, ou plutôt l'existence elle-même, le doute devient absolument impossible. Les choses dont nous doutons, et avec raison, sont celles que la perception ne peut atteindre, qui n'appartiennent pas à la na-

ture, les objets de pure spéculation, ou les esprits et les choses spirituelles.

Mais quelles sont les conditions, quels sont les procédés et les agents de cette vie générale qui contient en elle le principe de tous les phénomènes? Ici le système que nous exposons se présente sous un aspect nouveau, celui d'un dualisme emprunté à la fois à la chimie et à l'histoire naturelle. Tous les êtres, c'est-à-dire tous les corps dont l'univers se compose, sont formés par la réunion de deux principes : d'un principe masculin, qui n'est pas autre chose que l'oxygène, et d'un principe féminin ou d'une base inconnue dans l'état présent de la science, mais que des expériences plus habiles ne tarderont pas à dégager. Ces deux principes sont des êtres animés, c'est-à-dire capables de sentir et de percevoir ; un amour irrésistible les entraîne l'un vers l'autre et les porte à se combiner; mais il ne leur est pas permis de persister dans ce premier état, et, qu'on nous permette cette expression autorisée par la nature du sujet, de s'endormir dans le repos vers lequel ils tendent naturellement. Un troisième principe, auquel on donne le nom d'*élément solaire,* et dont la chaleur, la lumière, le magnétisme, l'électricité, ne sont que des modes différents, leur livre une guerre sans relâche, les

forçant ou à se rapprocher davantage pour résister à son action dissolvante, ou à se séparer pour donner naissance à des combinaisons nouvelles. Toutes les combinaisons possibles nous offrent les mêmes caractères et subissent les mêmes lois que leurs éléments ; elles appartiennent à un sexe ou à un autre, parce que tantôt c'est l'oxygène et tantôt la base qui dominé en elles ; elles s'attirent les unes les autres avec une égale passion, et se séparent par la violence du même principe pour se retrouver ensuite sous des formes plus parfaites. C'est ce qui nous explique la variété, le mouvement et le progrès indéfini que nous admirons dans la nature. Aux atomes succèdent les molécules, aux molécules le gaz, les liquides, les solides, puis les êtres organisés, les plantes, les animaux, les hommes, et un jour viendra où l'organisation humaine sera dépassée à son tour par une combinaison plus savante. Ainsi l'amour et la haine, l'attraction et la répulsion, une sorte de polarité vivante et intelligente, telle est la loi de l'univers, la condition de toute existence et la cause de tous les phénomènes, soit ceux qu'on attribue à la matière, soit ceux qu'on rapporte à un principe supérieur.

Nous croyons inutile de discuter ce système, dont

le moindre défaut est d'être étranger à la question. Il a contre lui les sciences naturelles aussi bien que la philosophie, deux choses qui n'ont jamais été confondues impunément. Il rappelle tout à fait l'enfance de l'esprit humain ; car, si au lieu de trois éléments vous en mettez quatre ; si vous rendez à la polarité ses anciens noms d'amitié et de discorde, vous aurez à peu près la doctrine d'Empédocle. Mais il peut servir à nous éclairer sur la valeur de certaines prétentions, et sur les conséquences au moins indirectes de certains principes qui se sont produits dans la philosophie moderne sous un tout autre aspect. C'est pour ce motif que nous nous y sommes arrêtés aussi longtemps. L'auteur du mémoire, par un sentiment qui l'honore, ne veut pas qu'on puisse lui en attribuer l'invention. Il en fait honneur à un philosophe allemand, notre contemporain, M. Henri Vogel, de Brunswick, et ne revendique pour lui-même que le mérite de l'avoir introduit en France, de l'avoir fait connaître à l'Académie en le traduisant dans notre langue et en le pliant aux exigences du programme. M. Henri Vogel, si nous en croyons son interprète et son fervent disciple, n'a pas encore dans le monde l'autorité qu'il y exercera un jour : sa doctrine, publiée pour la première fois en 1845, n'a pas encore eu

le temps de conquérir les esprits; mais les plus hautes destinées lui sont réservées, il sera le régénérateur de la philosophie, et par la philosophie, de toutes les sciences. Il est permis de chercher plus haut l'origine véritable de ces idées. On pourrait, sans injustice, en rendre responsable ceux qui les premiers, dans l'histoire de la philosophie moderne, ont cherché à confondre les sciences les plus diverses, nous voulons parler de la philosophie et des sciences naturelles; qui, plaçant leur génie au-dessus des lois de la méthode, ne méprisant rien tant que les humbles lumières de la conscience, n'aspirant qu'à l'absolu, à l'être en soi, dégagé de tout voile, sont tombés, sinon par eux-mêmes, du moins par leur postérité intellectuelle, dans un grossier matérialisme. Et comment en serait-il arrivé autrement? La conscience et la liberté une fois déchues de leur rang et regardées l'une et l'autre comme des effets éloignés d'un principe prétendu supérieur, l'homme et la nature se trouvent confondus dans ce principe indéfini, nécessairement aveugle et fatal comme la matière, s'il n'est pas la matière elle-même.

Quoique le système de M. Vogel soit véritablement la partie essentielle du mémoire n° 20, il n'occupe guère cependant que le tiers de ce travail;

les deux autres tiers sont consacrés à l'histoire; et là, il faut le reconnaître, l'auteur fait preuve d'une instruction étendue, variée, plus variée que profonde, sans être néanmoins superficielle. Les principaux systèmes de l'antiquité lui sont connus d'une manière qui n'est pas commune ; il les expose quelquefois d'après les sources, mais plus généralement d'après *l'Histoire de la philosophie* de Hegel dont le mérite, comme on sait, ne consiste pas précisément dans l'exactitude. Ce qu'il dit de Sextus, quoique très-court, est d'un véritable intérêt. L'analyse beaucoup plus étendue qu'il consacre à Huet n'est pas moins estimable, mais le reste est tout à fait insuffisant. Hume et Kant, sur lesquels il fallait particulièrement insister, obtiennent à peine quelques pages, et sont réfutés l'un et l'autre en quelques lignes. En général, ce qui manque le plus dans cette partie, sans contredit la meilleure, c'est la critique, c'est l'esprit philosophique. L'auteur croit avoir atteint son but quand il a montré en quoi les doctrines qu'il passe en revue s'éloignent ou s'approchent des principes de son maître. Nous lui conseillons de penser par lui-même et de ne pas aliéner plus longtemps son intelligence au profit d'un système qui n'a pas subi encore l'épreuve de la discussion et du temps.

N° 17.

« Il y a une force de vérité invincible à
» tout le scepticisme, etc. »
PASCAL.

(680 pages petit in-folio.)

Ce mémoire, si l'on en juge par l'incorrection, la lenteur embarrassée, et quelquefois les bizarreries du style, doit avoir aussi une origine étrangère; mais il est composé dans un tout autre esprit que le mémoire précédent, sans lui être beaucoup supérieur. Au lieu des aventureuses hypothèses, des affirmations tranchantes et absolues que nous avons rencontrées tout à l'heure, nous trouvons ici un embarras, une hésitation, une sorte de neutralité entre le scepticisme et le dogmatisme, qui, au fond, est un scepticisme très-réel, mais très-inconséquent. Voici quelle est en substance la pensée de l'auteur : Ce que les philosophes appellent l'être en soi, la vérité objective et absolue, n'est qu'une pure chimère, un nom inventé à plaisir, auquel notre esprit n'attache aucune idée. Dieu lui-même ne connaît rien de pareil; car il ne lui est pas donné plus qu'à nous de s'élever en quelque sorte au-dessus de lui-même et de sa propre pensée. Mais

il y a une autre espèce de vérité qu'il est impossible de ne pas admettre : c'est la vérité contingente et relative, c'est-à-dire la conformité de nos jugements aux lois de notre intelligence. Quand nous affirmons qu'une chose est vraie, cela ne veut pas dire que cette chose existe indépendamment du jugement que nous en portons, indépendamment de l'idée qui nous la représente, mais que cette idée, que ce jugement sont parfaitement d'accord avec les lois générales de notre constitution intellectuelle. Les lois de l'intelligence, les principes les plus essentiels et les plus impérieux de la raison n'ont pas plus de portée que les autres lois de la nature. Si nécessaires qu'elles nous paraissent et qu'elles le soient réellement, dans notre condition présente, rien n'empêche que Dieu ne les puisse changer ; rien n'empêche que les vérités les mieux démontrées aujourd'hui, par exemple, les axiomes et les propositions de géométrie, ne puissent devenir ou ne soient déjà aujourd'hui, pour des existences qui nous sont inconnues, d'insignes erreurs. L'auteur du mémoire ne s'arrête pas là. Selon lui, nous ne possédons pas même le moyen de nous assurer que ces lois équivoques ont été observées ou méconnues dans nos jugements ; c'est-à-dire qu'après avoir enfermé la vérité dans le cercle de la

conscience, et l'avoir réduite à un fait purement relatif, il lui ôte encore, dans ces étroites limites, le signe par lequel elle nous révèle sa présence. En effet, si on veut l'en croire, l'évidence n'est pas du tout ce que pense le vulgaire des philosophes; elle n'est qu'un fait interne, d'une action très-variable, et qui a besoin lui-même d'être perçu et apprécié. Elle varie suivant les individus; elle accompagne l'illusion et l'hallucination comme la vérité, et son seul emploi, si elle en a un, c'est l'emploi tout négatif de nous faire soupçonner l'erreur par son absence. La certitude n'est que le même fait sous un autre nom; et l'on ne s'explique pas qu'après lui avoir attribué ce caractère, l'auteur se donne tant de peine pour la distinguer encore de la probabilité.

La conséquence immédiate, la conséquence avouée de ces principes, c'est que nous ne savons absolument rien des êtres, ni s'ils existent, ni s'ils n'existent pas, ni même s'ils sont possibles; car, d'après l'auteur du mémoire, c'est une contradiction de supposer que notre intelligence puisse concevoir un objet distinct de ses propres idées. Demander s'il y a une âme, une personne humaine, indépendamment de la conscience qui enveloppe et qui éclaire tous les phénomènes de l'intelligence

et de la sensibilité ; demander s'il y a hors de nous, dans un temps et dans un espace réels, une nature physique, indépendamment de nos perceptions ; demander enfin s'il y a un Dieu, un Être infini, source commune des autres êtres, indépendamment de certaines lois de la raison qu'on est convenu d'appeler l'idée de substance, le rapport de causabilité, le principe des causes finales, c'est se poser des problèmes, non-seulement insolubles, mais entièrement dépourvus de sens. Ce qu'il y a de surprenant, c'est qu'en professant de pareilles doctrines, on puisse se croire à l'abri du scepticisme, et qu'on s'arroge le droit, comme on le fait ici, de combattre ce système sous toutes les formes. Et que faut-il de plus pour être sceptique ? Tous ceux qui ont franchement revendiqué ce titre depuis Pyrrhon jusqu'à Sextus, depuis Sextus jusqu'à Hume, ont-ils jamais été plus loin ? Qui donc, parmi eux, a prétendu mettre en question, avec les êtres eux-mêmes, les apparences, c'est-à-dire les phénomènes du sens intime, les lois et les altérations de la pensée ?

Il est hors de doute que l'auteur de ce mémoire s'est inspiré de Kant ; mais il est tout aussi évident qu'il ne l'a pas compris, et ne s'est pas mieux compris lui-même. Kant, cela est certain, a cherché à

s'établir dans une position intermédiaire, et, si l'on nous permet cette expression, dans un pays neutre, entre le scepticisme et le dogmatisme. A quelle condition y a-t-il réussi? A la condition d'être inconséquent, et de relever, au nom de la foi ou de la raison pratique, toutes les ruines qu'il avait faites dans le champ de la raison spéculative. On peut lui reprocher avec justice d'avoir manqué ou de logique ou de courage, de n'avoir pas tiré de ses principes toutes les conséquences qu'ils renferment, d'avoir méconnu l'unité de la raison en la divisant en deux moitiés, dont l'une affirme ce que l'autre ignore; mais, par le fait, il s'est arrêté où il voulait: il n'a jamais descendu la pente du scepticisme. Au contraire, l'auteur du mémoire, en enveloppant dans la même condamnation les vérités pratiques et les croyances spéculatives, le fait de la liberté, la règle du devoir aussi bien que l'existence de Dieu, de l'âme et de la nature, répudie cependant le titre de sceptique: ce n'est plus là une erreur de doctrine, c'est un défaut de jugement. De plus, si dans les limites de la spéculation ou dans l'ordre métaphysique Kant a méconnu les droits, l'autorité suprême et la dignité de la raison, personne ne les a défendus mieux que lui dans l'ordre psychologique; personne n'a établi une

ligne de démarcation plus profonde entre la source de nos idées et celle de nos sensations, entre les résultats contingents de l'expérience et les principes nécessaires qu'ils supposent, qui sont les fondements invariables, universels, non-seulement de l'intelligence humaine, mais de toute intelligence. C'est en cela que consiste la partie impérissable de sa doctrine; c'est par là qu'il se distingue, alors même qu'il doute, de tous les sceptiques qui l'ont précédé, et qu'il maintient entre lui et Hume, entre l'idéalisme et le sensualisme, une infranchissable distance. L'auteur du mémoire, en se représentant les principes de la raison comme des conditions particulières de notre nature, comme des lois variables et temporaires auxquelles d'autres lois pourraient bien être substituées un jour, leur ôte par là tout ce qui peut les distinguer de la sensation ou de l'expérience, c'est-à-dire leur existence même, et se montre sceptique dans le sens le plus vulgaire et le plus complet du mot. Mais, comme si ce n'était pas assez de professer en même temps le scepticisme et de le désavouer, il se contredit encore dans la raison qu'il en donne. Comment fait-il, en effet, pour supposer que Dieu, par un acte de sa volonté toute-puissante, pourrait changer les lois de l'intelligence, lorsqu'il nous assure dans le même

instant que l'idée de Dieu, de l'être en soi, est une idée étrangère et inaccessible à notre esprit ?

Dans ce mémoire, aussi bien que dans le mémoire précédent, l'histoire tient une plus grande place et vaut mieux que la théorie. Tous les systèmes y sont passés en revue, mais d'une manière très-inégale, et qui ne contribue pas beaucoup à éclairer la question ou à donner un caractère plus décidé à la pensée de l'auteur. Tantôt il se perd dans les détails, tantôt il se borne aux généralités les plus vagues, sans consulter en aucune façon l'importance relative des doctrines qu'il expose. Il est évident que tout ce qu'il sait, il le dit, sans se montrer trop difficile sur l'opportunité. Ainsi, pour en citer un exemple, il consacre une analyse démesurée au système de Berkeley, qui n'intéresse qu'indirectement le sujet, et il passe assez légèrement sur Huet et sur Sextus, que les termes du programme signalaient particulièrement à son attention. Au reste, nous nous hâtons d'ajouter que cette analyse de la théorie de Berkeley est un des meilleurs morceaux du mémoire. Après Berkeley, c'est Kant qui est traité avec le plus de soin ; et cela se conçoit avec l'intention de défendre la cause de l'idéalisme. Cependant, comme on peut aisément le soupçonner par ce qui précède, la pensée même

du philosophe allemand, la portée de ses principes, l'originalité de son point de vue, sont beaucoup moins comprises que les formes extérieures, et, si l'on peut parler ainsi, les détails matériels de son système. Il ne fait à Kant qu'un seul reproche : d'avoir été trop réaliste, c'est-à-dire trop dogmatique, même dans la *Critique de la raison pure*, en admettant l'existence du monde extérieur et la possibilité d'un monde intelligible (d'un *noumène*) correspondant aux idées de notre raison. Quant à la doctrine de Hume, exposée, à la manière de quelques philosophes allemands, dans une suite d'extraits et de citations, ajoutés les uns aux autres sans aucune réflexion qui les éclaire ou les lie entre eux, on ne peut rien imaginer de plus désordonné et de plus inintelligible. On reconnaît, en général, dans cette partie historique, des études plus étendues que profondes et plus variées que sérieuses. Ce que l'auteur connaît le moins, ce sont les philosophes anciens ; ce qu'il connaît le mieux, ce sont les philosophes modernes, et surtout les philosophes contemporains de l'Allemagne et de l'Italie ; mais il fait à peine une différence entre les noms les plus illustres et les plus obscurs.

Tel qu'il est, cet écrit attacherait bien davantage, et aurait obtenu peut-être un meilleur rang si la

forme en était moins imparfaite. Nous avons déjà parlé du style ; le plan et la distribution ne valent pas mieux. Sur près de 700 pages dont l'ouvrage se compose, 200 à peine, et, si l'on retranche ce qui est étranger au sujet, beaucoup moins de 200 sont données à la théorie, qui est cependant le but véritable du concours ; toutes les autres sont remplies par l'histoire. Ici un autre défaut non moins choquant se présente : on traverse, pour ainsi dire, quatre fois, sur les pas de l'auteur, toute l'histoire de la philosophie. D'abord il expose, les uns après les autres, depuis les premières hypothèses de l'Orient et de la Grèce jusqu'aux doctrines les plus récentes, tous les systèmes qui lui présentent un caractère dogmatique : ensuite il recommence le même trajet pour recueillir et faire connaître les opinions sceptiques ; puis enfin il revient encore sur ses pas pour faire séparément la critique du scepticisme et du dogmatisme sous chacune des formes qu'ils ont revêtues dans l'histoire. Il y a là évidemment plus qu'un vice de composition ; c'est la pensée même qui manque de justesse et de discipline ; ce sont les faits qui se trouvent défigurés et méconnus dans un cadre aussi arbitraire.

N° 14.

« La métaphysique est la science des raisons des » choses : la philosophie tout entière est la science » des sciences, etc. »

RAVAISSON, *De la Métaphysique d'Aristote.*

(2 vol. in-folio, formant ensemble 210 pages.)

Si nous étions obligés de dire à quelle école appartient l'auteur de ce mémoire, un des plus considérables qui vous aient été adressés, au moins par l'étendue, nous nous trouverions très-embarrassés de répondre. C'est un esprit solitaire, d'ailleurs plein de nobles intentions et d'un amour ardent pour la vérité, qui, ayant fait des mathématiques, et, dans une mesure plus restreinte, des sciences naturelles sa principale nourriture, a voulu se créer tout seul une doctrine philosophique, sans avoir une idée nette ni du but, ni de la méthode, ni des vrais monuments de la philosophie. Aussi est-il toujours comme enivré de lui-même; et s'il lui arrive quelquefois de citer les autres, c'est pour trouver chez eux, même quand elles n'y sont pas, ses propres idées. Il prend son inexpérience pour de l'originalité, et peut-être n'est-ce pas assez dire. Il se place sans hésiter à côté des plus grands maîtres, très-fier de ne rien

leur devoir, et d'avoir, à leur exemple, cherché la vérité en lui-même et dans le grand livre du monde. Pourtant il se dit éclectique; mais ce prétendu éclectisme, comme on va tout à l'heure s'en assurer, n'est qu'une association informe des opinions les plus contradictoires. Au reste, la philosophie, comme on l'entend ordinairement, n'est pas tout dans ce mémoire : on y voit rassemblées, et comme entassées dans un même cadre, les sciences et les questions les plus diverses, au point que l'on croirait avoir sous les yeux, non une théorie de la certitude, mais un traité encyclopédique des connaissances humaines. Il suffit, pour en juger, de connaître le plan que l'auteur s'est tracé, et auquel il n'est resté que trop fidèle. Il partage son travail en huit livres : le premier ne contient que des vues générales sur la philosophie, sur la marche qu'elle a suivie jusqu'à présent, et la réforme qu'il est temps de lui faire subir : le second nous ouvre une carrière encore plus vaste, en nous montrant ce que doit être non-seulement la philosophie, mais la science; en nous apprenant quelle est la différence de la science de Dieu et de la science des hommes, et sur quoi repose la distinction des sciences humaines, ce qui en fait l'imperfection et la valeur, ce qui les unit et les sépare : une suite de

digressions plus ou moins incohérentes sur les sensations et les organes des sens, sur la dépendance réciproque de l'âme et du corps, sur les différents âges de l'humanité, et sur la meilleure classification des sciences, forment la matière du troisième livre. On trouve dans le quatrième et dans le cinquième, une étude comparative des facultés de l'âme et des fonctions du corps, tout un traité de physiologie à côté d'un traité de psychologie, deux sciences qui, dans la pensée de l'auteur, ne doivent jamais se séparer. Ce n'est qu'au sixième livre qu'on définit la certitude, la probabilité et les caractères qui les distinguent l'une de l'autre. Enfin les deux derniers sont consacrés à l'analyse et à la critique des plus célèbres monuments du scepticisme et des principaux systèmes qui, depuis l'origine de la philosophie, ont servi de réponse au problème de la certitude.

Encore si ce plan ambitieux et désordonné remplissait toutes les exigences du programme ! Mais, loin de là ; il en néglige précisément les deux conditions les plus difficiles et les plus essentielles, à savoir : ce que c'est que la vérité en elle-même, si elle doit être considérée comme la nature des choses tombant sous la connaissance de l'homme, ou si elle n'est qu'une apparence, une pure con-

ception de notre esprit; et quelles sont les vérités que le scepticisme n'a pas pu ébranler, qui doivent demeurer dans tous les temps comme le patrimoine commun de toutes les intelligences. Un système philosophique, quel qu'il soit, et surtout une théorie de la connaissance humaine, ne mérite pas d'être prise au sérieux si elle ne remplit pas ces deux conditions. Voici, au reste, dans ses éléments les plus substantiels, celle que l'auteur du mémoire a adoptée : on verra qu'elle ne lui permettait guère une marche plus réglée ni un cadre moins étendu. Il se trouvait placé dans l'alternative ou de changer le fond de ses idées, ou de modifier le sujet du concours : entre ces deux partis, il n'a pas hésité, il a choisi le dernier.

Le principe qui domine tout son système, c'est que les sciences forment un tout indivisible, comme la nature dont elles doivent être l'expression. Les idées générales ou les principes qui s'adressent à notre intelligence ne sont rien sans les faits qui s'adressent à nos sens; et ni les uns ni les autres ne peuvent être conçus sans un troisième élément, qui est le nombre. Par conséquent, la philosophie ne peut se séparer de la physique ou des sciences naturelles, qui, à leur tour, supposent l'intervention des sciences mathématiques; car, pour nous

servir des expressions du mémoire, « il n'y a rien dans la nature où le nombre ne figure comme un élément indispensable. » Il prend dans toute sa rigueur le précepte de Platon : « Que nul ne prétende au titre de philosophe s'il n'est géomètre. » La philosophie, comme on l'a comprise jusqu'à présent, c'est-à-dire la métaphysique et la psychologie, ne reposent que sur des hypothèse et des conjectures. C'est par les mathématiques qu'elles acquièrent de la certitude et qu'elles peuvent prétendre à des démonstrations rigoureuses et infaillibles. D'un autre côté, il faut bien considérer que les mathématiques ne sont qu'un instrument ; leurs formules s'appliquent indistinctement à tout ; elles sont propres à démontrer tout ce qui est vrai ; mais elles ne peuvent rien créer, pas même leurs propres principes, que, du reste, elles ignorent complétement. L'intelligence seule, comme nous l'avons dit tout à l'heure, ne pouvant tirer d'elle-même aucune espèce de principes, il en résulte que l'observation des faits, que l'expérience des sens n'est pas moins nécessaire à la science des nombres qu'à celle de l'esprit : ou plutôt, science des nombres, science de l'esprit, science des corps, quand on les considère d'une certaine hauteur, ne sont qu'une seule et même science à laquelle il faut donner le nom de philosophie.

Il nous est impossible d'aller plus loin sans signaler immédiatement la contradiction que recèle cet aperçu général. Quoi ! il n'y a de certitude absolue que dans les sciences ou par les sciences mathématiques, et en même temps les principes sur lesquels elles reposent, nécessairement inaccessibles à leurs démonstrations, pris en dehors de leur propre sphère, à la source de l'expérience, n'auraient qu'une valeur hypothétique ou relative? Comment de tels principes peuvent-ils donner ce qu'il n'ont pas ? Si, au contraire, ils ne sont pas inférieurs à leurs conséquences, s'ils ont par eux-mêmes cette certitude absolue à laquelle l'expérience ne peut prétendre, la raison humaine les prend donc immédiatement dans son propre fonds; il y a donc un ordre de connaissances qui ne dépend en aucune manière des faits sensibles ni des formes algébriques. Ce sont précisément ces connaissances immédiates et supérieures, qui forment en quelque sorte le patrimoine commun de toutes les sciences et les relient les unes aux autres par un lien inévitable ; car elles ne sont pas moins que la substance de l'intelligence. Sans elles, il n'y a ni science, ni vérité, ni certitude. Mais poursuivons l'exposition des idées qui caractérisent plus particulièrement ce mémoire.

Si les faits de l'ordre intellectuel et moral ne peuvent pas se concevoir, et même n'existent pas sans les faits de l'ordre sensible, il est évident, en appliquant ce principe à l'homme, que la physiologie et la psychologie ne sont plus que deux parties inséparables d'une même science. Il n'y a pas, selon l'auteur, un seul phénomène de l'âme, soit un acte de volonté, un sentiment, une idée ou une sensation, qui ne dépende directement d'une fonction du corps, et puisse être connu sans elle. L'âme et le corps, ou pour nous servir de ses propres expressions, *l'individualité physique et l'individualité métaphysique* de l'homme, sont deux parties indivisibles d'un même tout, et c'est par un abus regrettable de la pensée qu'on s'obstine à les étudier séparément. C'est afin de remédier à cet abus, qu'il nous donne tout à la fois une théorie psychologique des facultés de l'esprit, et un résumé physiologique des fonctions du corps, d'après les idées et les écrits de Bichat. Mais ce n'est rien de rapprocher ainsi ces deux ordres de faits; il en faut montrer l'enchaînement et la corrélation nécessaire; il faut signaler l'organe qui sert à la production de tel ou tel ordre d'idées. Or, c'est ce que l'auteur ne fait pas, et ce que bien d'autres avant lui ont inutilement tenté. En vain reconnaît-il cinq facultés

de l'entendement, comme il y a cinq organes des sens : on n'aperçoit pas facilement les rapports qui existent entre ceux-ci et celles-là, même quand on n'aurait pas d'objection contre cette division artificielle. Quoi qu'il en soit, il n'est pas une seule de nos facultés, et par conséquent de nos idées, qui ne se rapporte directement ou indirectement à la vie organique, et par la vie organique au monde extérieur en général. Ce n'est pas seulement la sensation qui est regardée ici comme l'origine première de toutes nos connaissances : c'est la sensation avec sa condition matérielle et réduite à l'état le plus voisin d'un phénomène purement physique, Voici les expressions mêmes qui servent à la définir : « Les images des phénomènes physiques viennent se daguerréotyper dans le cerveau, pour être à la disposition de l'âme et devenir les éléments de toutes ses déductions, de toutes ses inductions, de tous ses jugements. » (P. 701.) Eh bien, le croirait-on ? c'est précisément ce principe que l'auteur nous présente comme le seul moyen de conciliation possible entre le sensualisme et l'idéalisme. Les idées ont leur existence propre dans l'âme humaine; car les facultés qui nous les donnent ou qui ont pour fonction de les conserver n'existent pas dans les choses, mais dans notre

esprit : voilà ce qu'il y a de vrai dans l'idéalisme. D'un autre côté, ces mêmes facultés, la raison comprise parmi elles, ne peuvent s'exercer qu'avec le concours des organes ; par conséquent, toutes les idées qui en dérivent doivent se rapporter d'une façon ou d'une autre à des objets sensibles et réels : voilà la part du sensualisme. Cette dernière raison sert en même temps à établir la valeur objective de nos connaissances. Il est impossible d'entendre d'une manière moins profonde et moins exacte le plus grand problème et les deux plus grands systèmes philosophiques.

Malgré cette théorie de nos facultés intellectuelles, beaucoup plus voisine du matérialisme que du sensualisme, l'auteur du mémoire se croit pourtant le droit de reconnaître une âme spirituelle, complétement distincte du corps, et un Dieu distinct de la nature. Quelle idée nous ferons-nous de ces deux êtres, si toutes celles que nous trouvons en nous dérivent d'une certaine image imprimée dans notre cerveau par l'action des objets extérieurs ? A quoi sert-il d'invoquer ici, comme on le fait, le principe de causalité, si ce principe n'exprime originairement qu'une simple relation entre les phénomènes sensibles, et si la raison elle-même, dépouillée de toutes les idées qui lui sont propres,

n'est que la faculté d'abstraire, de généraliser, de coordonner les divers éléments fournis par l'expérience sensible? Il est vrai que l'auteur parle aussi d'une certitude religieuse qu'il distingue de toute autre espèce de certitude, d'une sorte de sens religieux qui a le privilége de nous mettre en communication avec le monde invisible. Mais ce n'est là qu'un expédient qui ne remédie à rien; car, quelque nom que l'on donne à une faculté intellectuelle, elle dépend de la raison, si elle n'est pas la raison même; et ce que celle-ci est condamnée à ignorer absolument, l'esprit tout entier l'ignore avec elle. D'ailleurs il nous serait impossible de suivre l'auteur sur ce terrain sans manquer à toutes les convenances et sans méconnaître avec lui la limite qui sépare les questions philosophiques des questions religieuses. Des dissertations sur Luther, sur Calvin, sur le catholicisme et le protestantisme, sur les dissensions actuelles de la philosophie et de la théologie, ne sont pas ici à leur place, et n'entrent pas dans les attributions de l'Académie.

Nous ne nous arrêterons pas à la partie de ce mémoire qui est consacrée à l'exposition et à la critique des principaux monuments du scepticisme. Il est évident que l'auteur ne connaît pas par lui-même les

sources les plus importantes de l'histoire de la philosophie, et sa critique n'a pas assez de valeur pour faire oublier cette regrettable lacune. Et qu'y a-t-il d'étonnant à cela? Les idées des autres, malgré la plus sincère résolution de chercher partout la vérité, n'arrivent pour ainsi dire qu'à la surface de son esprit; elles ne peuvent pas y entrer, tant il est rempli de sa propre pensée. Sa seule préoccupation, c'est de montrer en quoi les systèmes les plus célèbres ressemblent au sien et en quoi ils en diffèrent. On sait déjà comment il apprécie le sensualisme et l'idéalisme considérés dans leurs principes les plus généraux. C'est ainsi qu'il se reconnaît également, sauf quelques différences, dans la doctrine de Descartes et dans celle de Kant. Quand par hasard l'illusion est impossible et que les différences sont telles qu'elles ne laissent aucune prise à la comparaison, alors il n'examine plus, il argumente; il ne raisonne plus, il accuse; il élève une question de bonne foi plutôt que de logique, absolument comme s'il plaidait pour son honneur contre un ennemi personnel. C'est particulièrement le cas où il se trouve par rapport à Huet, à Sextus et à Hume. Ce dernier surtout est traité avec une excessive rigueur, dont l'homme n'a pas moins à se plaindre que le philosophe.

Le style ici n'est malheureusement pas supérieur à la pensée ; il est à la fois incorrect et prétentieux ; il manque des qualités les plus nécessaires, et vise aux plus brillantes. Aussi les néologismes et les associations de mots les plus bizarres n'y sont-ils pas difficiles à rencontrer. L'auteur s'était proposé pour modèle M. de Bonald, dans sa *Législation primitive;* mais il n'a guère réussi qu'à imiter les défauts de cet écrivain ; par exemple, les divisions et les subdivisions innombrables, tout ce luxe de chapitres et de paragraphes qui brisent en quelque sorte la pensée et ne lui donnent pas la clarté si elle ne l'a par elle-même.

Cependant il y a aussi dans ce travail des qualités estimables : une connaissance très-étendue des mathématiques et de leur histoire; des observations justes, quelquefois neuves sur leur véritable portée et l'influence bonne ou mauvaise qu'elles peuvent exercer sur l'esprit. Nous signalerons surtout le chapitre qui concerne le calcul des probabilités. Les sciences naturelles, quoiqu'elles interviennent à chaque instant dans son système philosophique, sont moins familières à l'auteur : en physiologie, par exemple, son érudition ne s'étend pas au delà des travaux de Bichat. Enfin, à toutes ces connaissances positives viennent se joindre l'habitude de

penser par soi-même, un entraînement naturel, mais pas assez réglé encore, vers les solutions vastes, complètes, et, comme nous l'avons dit en commençant, un amour très-sincère et très-ardent de la vérité en toutes choses.

N° 16.

« On n'est jamais plus exposé à transgresser les » règles de la logique que lorsqu'on essaye de prouver » ce qui n'a pas besoin de l'être. »

REID.

(237 pages in-4°, écriture très-fine.)

Ce petit écrit a, sur tous ceux dont nous vous avons entretenus jusqu'à présent, une supériorité marquée. C'est presque tout le contraire de celui que nous venons de quitter. Autant ce dernier est confus, ambitieux, plein d'hypothèses, autant celui-ci se distingue par l'ordre, la prudence, la sobriété dans les jugements. Sur les 237 pages dont il se compose, il en faut retrancher 73, c'est-à-dire près d'un tiers, qui forment un appendice exclusivement consacré à la philosophie de Kant. Mais, dans cet espace étroit, la question proposée par l'Académie est traitée tout entière, sous toutes ses faces, avec un bon sens, une netteté, une sagesse en quelque sorte toute pratique, et une honnêteté

d'intention qui inspirent tout d'abord une véritable estime. Ce sentiment s'accroît encore lorsqu'on apprend dans une note, vers la fin du mémoire, que ce travail est celui d'un prêtre, d'un ancien professeur de théologie, qui, après avoir enseigné, avec l'assentiment de ses supérieurs, les principes philosophiques de M. de Lamennais, quand M. de Lamennais n'en avait pas encore tiré lui-même les véritables conséquences s'est réconcilié peu à peu, sans rien perdre des sentiments de son état, avec la raison, avec la philosophie, et, qui plus est, avec la philosophie de notre temps. Un fait pareil n'aurait pas été remarqué il y a deux siècles, un siècle et demi, quand le clergé de France, ayant à sa tête Bossuet et Fénelon, comptant dans ses rangs Malebranche, Arnauld, Nicole, le P. André, secondait avec tant d'éclat et de génie la révolution cartésienne. Sauf deux exceptions, dont l'une n'appartient pas à l'Eglise et dont l'autre n'a pas osé se trahir avant la mort (nous parlons de Pascal et de Huet), on ne croyait pas alors que le scepticisme fût le chemin de la foi, et l'on se gardait bien de mettre l'honneur, le salut de la religion dans l'abaissement de l'intelligence. En remontant encore plus loin dans le passé, à cette époque où la foi la plus naïve et la plus soumise suffisait à tous

les esprits, on voit le clergé donner lui-même l'éveil à la raison, et soumettre à son libre contrôle les questions les plus élevées de l'ordre moral et religieux. Saint Anselme de Cantorbéry fut le prédécesseur de Descartes. Mais aujourd'hui, de la part d'un prêtre, ce n'est pas une médiocre preuve d'intelligence et de caractère que de ne pas condamner sans le connaître tout mouvement philosophique vraiment digne de ce nom, c'est-à-dire vraiment libre, et même de s'y associer ouvertement, quand il ne blesse ni ses croyances ni la dignité de sa position.

Toutes les qualités que nous venons de signaler peuvent exister parfaitement sans l'originalité; et, en effet, il n'y a rien d'original dans cette composition. Ce qui en fait la base, c'est la philosophie du sens commun, fondée sur le respect des croyances naturelles du genre humain : c'est la philosophie écossaise tendant avec plus ou moins de succès à l'éclectisme. Quoique l'auteur avoue pour ses maîtres des écrivains plus récents et d'un tout autre caractère, on voit cependant que Reid est son véritable guide, et il n'hésite pas à le déclarer le plus sage de tous les philosophes modernes. Il montre aussi un goût très-décidé pour le système de Kant, lequel a été, de sa part, l'objet d'une sé-

rieuse étude, et occupe, dans son mémoire, une place très-disproportionnée. Mais il est loin de regarder Kant comme un sceptique; il fait, au contraire, tous ses efforts pour démontrer qu'il est resté dans les limites du sens commun et d'un sage dogmatisme. Toute cette théorie réduite à elle-même, séparée de l'analyse et de l'appréciation des opinions des autres, ne remplit pas plus de quelques pages, et peut se résumer en quelques lignes.

Il faut établir d'abord une distinction très-nette entre la certitude et la vérité. La certitude est un fait de conscience, qu'il est impossible de ne pas admettre. Elle est simplement l'assentiment que nous donnons à certains jugements; un assentiment complet, qui ne laisse après lui ni hésitation ni trouble. Elle existe en nous, et non dans les choses; elle marque une situation de notre âme, et non une qualité ou une situation des êtres. Il n'est aucune de nos facultés, soit les sens, soit la conscience, soit la raison, qui soit privée de cette sanction intérieure. Mais il faut avoir une tout autre idée de la vérité. La vérité est indépendante de nous, elle est l'existence même et la nature des objets que nous croyons connaître. Notre esprit satisfait de lui-même, et sûr de n'avoir mé-

connu aucune de ses conditions, reste encore la question de savoir si les choses qu'il aperçoit existent réellement et précisément telles qu'il les aperçoit. Quant à l'existence des choses, elle ne peut pas un seul instant être mise en doute; l'humanité entière y croit; et cette croyance de l'humanité, bien qu'elle ne puisse, en définitive, s'appuyer que sur elle-même, ou précisément parce qu'il est impossible d'en sortir, parce qu'elle constitue un acte de foi naturel et universel, est inébranlable à toutes les attaques du scepticisme. Nous sommes beaucoup moins heureux pour ce qui concerne la nature des êtres. Nous ne connaissons en elle-même ni la cause ni la substance d'aucun phénomène, bien que nous soyons parfaitement sûrs que cette cause et cette substance existent, ou qu'il y a quelque chose de persistant et de réel au delà des apparences qui affectent nos sens. Bien plus, nous ne connaissons pas même toutes les qualités des êtres dont l'existence nous est le mieux démontrée et nous semble la plus accessible à notre conscience. Ainsi, d'après l'auteur, les idées que nous nous faisons de la nature et de l'essence de notre esprit sont des idées purement négatives. Nous ne sommes pas plus en état de dire ce que c'est que la matière; et relativement aux

propriétés de ces deux substances, notre science est entièrement bornée. Toutefois nous en savons assez pour ne pas les confondre, soit dans la sphère de notre propre nature, soit dans la nature des êtres en général; et c'est à la philosophie contemporaine qu'on attribue le mérite d'avoir le plus contribué à ce résultat, c'est-à-dire à la ruine du matérialisme. Nous sommes également sûrs de notre liberté et de la loi qui en doit régler l'usage, parce que ce sont des faits qui tombent immédiatement sous la conscience, et dont nous n'aurions aucune idée s'ils n'existaient pas. C'est là, sans aucune lacune importante, toute la doctrine de l'auteur. Elle ne méconnaît aucun des besoins pratiques de la vie, aucune des vérités consacrées par le sens commun; mais elle ne donne pas la même satisfaction à l'esprit philosophique: toutes les ténèbres qui se mêlent à ces grands principes, elle les laisse subsister; toutes les questions qu'ils soulèvent, tant dans l'ordre logique que dans l'ordre métaphysique, elle les passe sous silence ou les écarte comme insolubles, et, même dans le cercle très-étroit où elle se confine, elle aurait pu être plus riche en développements, plus variée à la fois et plus profonde, sans être plus hardie: en un mot, c'est du bon sens; ce n'est pas de la science.

Reid et M. Jouffroy, dont l'autorité est si souvent invoquée ici, sans aller plus loin pour le fond des choses, pour la solution des questions générales, ont montré une vigueur d'esprit, une profondeur et une finesse d'analyse, une fécondité d'aperçus qui auraient dû exercer sur l'auteur une influence plus sensible.

Malheureusement, il ne remplace pas par l'érudition ce qui lui manque du côté de l'originalité. L'exposition qu'il donne des principaux systèmes sur la certitude est très-insuffisante. Pour les philosophes de l'antiquité, il se borne à peu près à citer leurs noms. Platon même et Aristote n'obtiennent pas davantage. Il s'arrête beaucoup plus longtemps aux philosophes modernes, sans doute parce qu'il est plus à l'aise avec eux; mais la manière dont il présente leurs opinions, quoique généralement exacte, est superficielle et commune. Les jugements qu'il en porte ont les mêmes qualités et les mêmes défauts que sa doctrine philosophique : ils sont justes, pleins de sens et d'une impartialité parfaite; mais il leur manque la profondeur et la force. Nous signalerons particulièrement son appréciation de la philosophie cartésienne, dont on pourra se faire une idée par ces mots : « A Descartes appartient la gloire de ce mouvement philosophique

qui se prolonge encore, et que rien désormais ne saurait arrêter ni contrarier, parce qu'il est fondé sur le véritable esprit de la philosophie. » (P. 59.) Il n'y a pas moins de justesse et d'indépendance dans cette réflexion qu'il fait sur le livre de Huet : « Bien des croyants catholiques ont cru servir la foi chrétienne en cherchant, comme Huet, à affaiblir ou même à détruire l'autorité de la raison philosophique. C'est notre conviction bien intime, qu'en attaquant la raison, ils attaquent par cela même la foi religieuse. » (P. 81.) Ne lui demandez pas une critique régulière et scientifique du scepticisme; la nature de ses idées ne lui permet pas de l'entreprendre. En effet, le scepticisme, selon lui, ne se réfute pas par des arguments; car la raison humaine une fois mise en question, toute espèce de raisonnement devient un cercle vicieux. Il ne se réfute pas davantage par lui-même ou par la contradiction qui a été de tout temps reprochée aux pyrrhoniens, quand on comparait leur théorie avec leur conduite, leurs discours avec leurs actions : il n'est pas impossible que dans la sphère de la réflexion et de la science, en cherchant à se rendre compte de ce que l'on sait avec une entière certitude, on arrive à douter de toutes choses, et que, dans le mouvement ordinaire de la vie, on se

contente des apparences et de l'opinion commune. Que faut-il donc opposer à cette doctrine désespérante? Un simple fait: la foi du genre humain, la croyance universelle que notre raison ne nous trompe pas.

De tous les monuments du scepticisme sur lesquels devaient se porter surtout les efforts des concurrents, il n'en est qu'un seul, la *Critique de la raison pure*, qui soit ici l'objet d'une étude sérieuse. Mais, comme nous l'avons déjà dit, l'auteur méconnaît entièrement, sinon le sens immédiat, les conclusions apparentes, du moins l'esprit et la portée véritable de la doctrine de Kant. Aucun effort ne fera disparaître de ce système l'idéalisme qu'il avoue à chaque ligne; on ne détruira pas l'effet des fameuses antinomies et des objections radicalement sceptiques qu'il élève contre la Providence et la liberté, contre l'existence substantielle de l'âme, contre les preuves de l'existence de Dieu, contre tout ce que l'auteur du mémoire déclare être hors de doute et d'une évidence immédiate. En vain en appelle-t-on ici à la distinction de l'essence et de l'existence, en faisant remarquer que le fondateur de la philosophie critique ne met nullement en question la réalité des êtres proprement dits, l'existence d'un monde spirituel et intelligible,

mais qu'il nous refuse tout moyen de le connaître et d'entrer en communication avec lui. Cette distinction, plus subtile que solide, ne remédie à rien; car si je n'ai aucune idée de la nature de l'âme, ni de la nature du corps, comment pourrai-je les distinguer l'un de l'autre? Que, d'une part, j'ignore si le monde est éternel ou s'il a commencé, s'il a des limites ou s'il n'en a pas, si tout s'y enchaîne d'une manière fatale ou selon les lois de l'intelligence; que, de l'autre, Dieu ne soit, dans le sens le plus absolu du mot, que l'inconnu; quels motifs me restera-t-il pour ne pas les confondre? Et en supposant que Dieu, comme le terme le plus élevé de la pensée, se distingue par là même de toute autre conception de notre intelligence, à quels titres, ne sachant rien de lui, ne sentant pas sa présence, ne soupçonnant aucun de ses attributs, pourrai-je reporter vers lui mon admiration et mon amour? Mais, pour rester dans la vérité, ce n'est pas là ce que Kant a voulu dire: en nous montrant la foi de la raison humaine en un être infini comme un simple idéal, ce n'est pas seulement la nature de cet être qu'il place hors de la portée de notre connaissance; il nous condamne, sur son existence même, à la plus radicale incertitude. La même incertitude s'étend sur notre pro-

pre existence; car ce que j'appelle du nom de *moi* n'est d'abord, selon la doctrine du philosophe allemand, que l'unité de pensée et d'aperception, que la conscience qui enveloppe tous les phénomènes, et la lumière qui les rend visibles à l'esprit; mais cette conscience, cette pensée a-t-elle pour sujet un être réel, possédant substantiellement les mêmes caractères, c'est-à-dire l'unité, la simplicité, l'identité? C'est ce que j'ignore absolument, et, si je le savais, la question de l'essence ou de la nature de l'âme se trouverait résolue sur-le-champ; il n'y aurait plus lieu de demander si elle est distincte ou nom de la matière. On dit aussi, pour justifier Kant de toute arrière-pensée de scepticisme, que la *Critique de la raison pure* ne contient que la moitié de son système; que l'autre moitié est dans la *Critique de la raison pratique*, où il restitue tout ce qu'il a semblé nous ôter, ou plutôt où il éclaire, par la lumière de la foi, les ténèbres où nous laisse l'insuffisance de la raison. Mais qu'est-ce donc que cette foi philosophique et naturelle, sinon la raison même qu'on avait dépouillée, sous un autre nom, de ses principaux titres? Y a-t-il en nous deux raisons, dont l'une n'a de valeur qu'en métaphysique, et l'autre qu'en morale? Cela est impossible à concevoir. Le juge souverain en qui

je me confie pour faire régner l'harmonie entre la vertu et le bonheur, le rémunérateur infaillible du bien et du mal, en qui ma nature me force de croire au nom de la justice et de la règle du devoir, est en même temps l'être des êtres, le principe nécessaire et la cause toute-puissante de tout ce qui existe. S'il n'est pas cela, il n'est pas ; et si tous ces attributs lui appartiennent, alors les notions de cause, d'être, de substance, se relèvent de l'interdiction dont elles étaient frappées ; alors, comme on l'a remarqué depuis longtemps, la contradiction est évidente entre les deux Critiques.

Si l'on prétend, avec l'auteur du mémoire, que la raison pratique de Kant n'a qu'une autorité subjective, qu'elle répond à un besoin de notre constitution, sans rien nous apprendre des choses en elles-mêmes, où est donc son avantage sur la raison spéculative, et comment nous met-elle à l'abri du doute ? N'est-ce pas aussi un besoin de notre constitution qui nous fait rechercher dans l'ordre métaphysique la cause première de tous les changements, la substance de tous les phénomènes et le sujet de notre propre conscience ? Nous avons cru devoir insister sur ce point, parce que nous avons déjà trouvé dans un autre mémoire, dans le n° 17, les mêmes efforts pour faire de Kant un

philosophe dogmatique; parce que, dans ce temps où tous les principes s'affaiblissent, où toutes les convictions s'énervent, où les droits mêmes de la pensée sont remis en question, il importe qu'au moins en philosophie l'autorité de la raison ne souffre aucune atteinte.

En somme, ce plaidoyer en faveur du prétendu dogmatisme de Kant n'est pas heureux. L'auteur a pris pour de la réserve un scepticisme d'autant plus dangereux qu'il sait se contenir, et qu'il fait la part, même au prix d'une inconséquence, des plus impérieuses exigences du sens commun. Tout le reste (sa modestie est loin de le dissimuler) a été puisé à des sources bien connues, et les idées des autres, en passant par son esprit, n'ont reçu aucun développement nouveau. Le style est comme la pensée, sain, correct, clair, mais sans élévation et sans force. Ce travail est donc insuffisant dans toutes ses parties; mais les qualités qui le distinguent n'en subsitent pas moins, et le rendent digne de vous être signalé comme l'effort d'une âme honnête, d'un esprit droit et convaincu.

N° 8.

« La vérité est comme un rayon de soleil. Si nous » fixons les yeux sur elle, elle nous éblouit et nous » aveugle ; mais si nous ne considérons que les objets » qu'elle nous rend sensibles, elle éclaire à la fois notre » esprit et réchauffe notre cœur. »

BERNARDIN DE SAINT-PIERRE.

(572 pages in-4°, écriture ordinaire.)

Voici un mémoire qui, par le fond et par la forme, se place à un rang tout à fait à part. Sous ce double rapport, il est loin de mériter votre approbation, et dans son ensemble il paraît moins avoir pour but de résoudre la question mise au concours que de la tourner légèrement en dérision, et de montrer la philosophie elle-même comme une science stérile et vaine, indigne du temps qu'elle dévore; mais on y trouve beaucoup d'esprit, une érudition très-variée, qui embrasse aussi bien les lettres que la philosophie, une foule de réflexions ingénieuses ou piquantes, quelques critiques d'une valeur réelle, nous n'oserions pas dire d'une originalité incontestable, et un intérêt si bien soutenu qu'on ne peut s'en détacher sans se faire une certaine violence. C'est un dialogue entre deux philosophes, l'un sceptique, l'autre attaché à l'eo-

lectisme, et un jeune prince que son père, l'empereur de Panslavie, a remis entre leurs mains, afin qu'ils lui enseignent d'après quels principes il devra un jour se gouverner lui-même et les autres. Le premier de ces principes est naturellement celui qui marque la différence de l'erreur et de la vérité; car, si l'on ne sait pas distinguer ces deux choses, toute autre science devient impossible. C'est ainsi que sur cette scène élevée, et parmi ces augûstes personnages, on voit apparaître finalement le sujet du concours, c'est-à-dire le problème de la certitude. Il n'est pas besoin de faire remarquer combien cette décoration frivole et le dialogue lui-même sont ici déplacés. Sans nous prononcer d'une manière absolue sur cette forme d'exposition, nous dirons qu'elle exige un grand nombre de qualités qui ne sont pas indispensables au philosophe. La philosophie, aujourd'hui plus que jamais, est, avant tout, une science, et à ce titre elle ne doit s'adresser qu'à la raison. C'est au nom seul de la raison qu'elle agit aussi comme force morale sur les mœurs, sur les institutions publiques, sur les œuvres même de l'imagination; et son influence sera toujours d'autant plus féconde et plus sûre qu'elle s'élèvera plus haut dans la pure région des idées. D'ailleurs les personnages mis en scène dans

a composition dont nous vous rendons compte sont à la fois sans vérité et sans vie. Le prince n'a qu'un rôle purement passif; il écoute, il fait des questions, et ce n'est qu'à la fin de la discussion qu'il intervient pour son compte, c'est-à-dire pour le compte de l'auteur, en congédiant très-durement les deux philosophes, et en disant un éternel adieu à leur science. Nous reviendrons sur cette conclusion. L'éclectique est la victime de ce petit drame ou le bouffon de cette comédie. La pédanterie la plus grotesque dans le maintien et dans le langage, les idées communes, les assertions tranchantes et dénuées de preuves, un silence obstiné lorsqu'on l'attaque, voilà quel est son lot. Ajoutons que son éclectisme consiste à recueillir, comme au hasard, dans la champ de l'histoire, les opinions les plus diverses, et à les exposer, ou plutôt à les livrer les unes après les autres aux sarcasmes de son adversaire, sans montrer le lien qui les unit, ni le principe qui en fait la valeur, ni la cause qui les a fait naître. Au contraire, le sceptique, dans lequel on a voulu faire revivre l'esprit, le langage et les mœurs du dernier siècle, est le personnage le plus favorisé. C'est lui qui, sur chaque point de la discussion, a toujours le dernier mot. En lui se réunissent toutes les qualités qu'on remarque dans

l'ouvrage : l'esprit, les fines observations, la critique, dans la mesure et dans le sens où l'auteur la conçoit, une culture littéraire très-variée et qui ne se trahit jamais que par des citations faites à propos, enfin une érudition philosophique que l'on peut dire universelle, puisqu'elle n'oublie ni un système ni un nom propre, depuis l'origine de la philosophie jusqu'à nos jours, mais qui, dans de pareilles proportions, et à cause de l'usage pour lequel elle a été amassée, devait manquer nécessairement de profondeur. Tel qu'il est, ce sceptique épicurien est beaucoup trop instruit, trop métaphysicien, trop familiarisé avec les systèmes de l'Allemagne et de l'antiquité grecque, pour un héritier du dix-huitième siècle et de Voltaire ; il ne l'est pas assez au contraire s'il représente la science contemporaine, et si les doutes qu'il élève de toute part en doivent être le dernier mot.

Dans un pareil cadre, le programme de l'Académie devait être mal à l'aise ; et, en effet, il est loin d'être suivi avec une exactitude scrupuleuse. L'auteur fait successivement comparaître devant nous toutes les facultés de l'intelligence humaine, tous les moyens intérieurs ou extérieurs avec lesquels nous nous croyons sûrs d'atteindre à la vérité et à la certitude ; nous voulons dire les sens, la conscience,

la raison, les diverses espèces de raisonnement, le témoignage de nos semblables, le sens commun et même la révélation. Sur chacune de ces sources de connaissances, l'éclectique expose, avec la force de logique que nous avons signalée tout à l'heure, toutes les opinions anciennes et nouvelles, tous les systèmes d'autrefois et d'aujourd'hui, qui ont pour caractère commun le dogmatisme. Le sceptique prend ensuite la parole pour montrer la contradiction et la vanité de ces systèmes, pour les combattre les uns par les autres et chacun à part par lui-même, jusqu'à ce qu'enfin la lutte s'engage entre l'eclectisme et le scepticisme, et se termine par la victoire de ce dernier. Personne n'est épargné dans cette exécution générale ; tous sont obligés d'y passer, les vivants comme les morts, les présents comme les absents, les plus humbles comme les plus grands, et rien n'est plus curieux, quelquefois plus inconvenant que les noms qu'on met en présence les uns des autres. C'est en vain qu'on chercherait ici une doctrine arrêtée, une théorie de quelque nature qu'elle soit : il n'y a que de la critique ; et cette critique partielle, divisée, qui ne donne que des jugements épars, ne suffit pas pour un traité du scepticisme. Nous ferons la même remarque pour l'histoire. Quoique l'histoire de la philo-

sophie constitue véritablement la partie essentielle de ce mémoire; quoiqu'elle y règne en quelque sorte d'un bout à l'autre, elle n'y est cependant que par fragments et par lambeaux; on n'y voit aucun système exposé avec méthode, dans l'ensemble de ses principes et de ses conséquences. De plus, comme chaque système a naturellement la prétention de suffire à tout et d'offrir une explication complète de la nature intellectuelle et morale de l'homme; comme il n'existe pas plusieurs systèmes particuliers sur chacune des facultés dont se compose notre intelligence, il en résulte qu'en faisant successivement le procès de ces facultés, et en les jugeant l'une après l'autre par les opinions qu'elles ont fait naître chez les philosophes, on est obligé de revenir fréquemment sur ses pas, et de reproduire à plusieurs reprises l'analyse des mêmes doctrines et l'expression des mêmes sentiments.

Pour donner une idée plus nette de la manière de l'auteur, de la nature et de la portée de son esprit, de la valeur de sa critique, nous allons résumer en quelques mots ce qu'il dit de la raison et de la connaissance humaine en général. C'est au reste cette partie de son travail qui est la plus sérieuse et la plus remarquable. Il commence par établir,

ce qui a été dit fort longtemps avant lui, que la raison est à elle-même son propre juge, qu'elle n'a pas d'autre contrôle, pas d'autre *criterium* que le sien; que, par conséquent, la foi que nous avons en elle, ce que nous appelons la certitude, n'est qu'une foi aveugle, une *foi de bûcheron*, comme il la nomme, et que toutes les propositions où nous voyons des axiomes, des vérités premières, sont de pures et arbitraires hypothèses. C'est demander en d'autres termes que l'évidence soit autre chose que l'évidence, ou que la vérité se fasse reconnaître par un autre signe que par sa présence même. Il montre ensuite que les philosophes qui ont le plus accordé à la raison, qui en ont fait une faculté à part, et la plus élevée de l'intelligence humaine, sont loin de s'entendre sur sa nature, sa portée et son usage. Les uns, à l'exemple de Platon, la regardent comme la substance même des choses, et les idées qui en dérivent, comme des êtres réels, comme des existences indépendantes de notre esprit; les autres, Descartes à leur tête, mettent la raison dans l'homme, et font de toutes ses idées des notions innées à l'entendement. Il en est d'autres encore, Aristote et Kant, pour qui les idées de la raison ne sont plus que les formes et les lois générales de la pensée humaine. Mais tandis que

dans la doctrine d'Aristote ces formes n'existent et ne peuvent être conçues qu'autant qu'elles s'appliquent à la sensation et aux choses sensibles, d'après Kant on les conçoit en elles-mêmes, notre esprit qui les tire de son propre fond en a la parfaite conscience et les distingue nettement des impressions de la sensibilité. Enfin à ces quatre théories principales viennent se rattacher le nominalisme, le réalisme et le conceptualisme, qui ont si vivement agité et l'Église et l'école sous le règne de la scolastique. Il faut reconnaître dans l'exposé de ces divers systèmes, dans la manière dont ils sont amenés, discutés et comparés les uns aux autres, beaucoup de facilité, de précision, d'aisance; on dirait volontiers de la grâce. Un lecteur un peu inexpérimenté pourrait croire, en se confiant à ses premières impressions, que la philosophie tout entière n'est qu'un jeu; qu'il ne faut pour y réussir et y marquer sa place que de l'esprit, et, pour la connaître, qu'une seule heure de loisir. Mais en y regardant de plus près, on voit que l'auteur ne s'est pénétré ni de la gravité des problèmes philosophiques, ni de la vraie signification, c'est-à-dire de toute la signification des solutions qui en ont été données. Ses analyses, moins encore par l'étendue que par le choix des éléments qui y figurent, sont insuffisan-

tes, et sa critique manque de portée. En effet, à Platon il se contente d'opposer les objections d'Aristote, sans se demander si celui-ci n'a pas défiguré, n'a pas exagéré le système de Platon pour se donner l'avantage d'en triompher plus facilement. A Aristote, pour qui cependant il témoigne ici une certaine prédilection, il oppose toutes les conséquences vraies ou fausses que les philosophes du moyen âge ont tirées de sa doctrine. Il combat Descartes avec les arguments de Locke contre la théorie des idées innées, sans examiner si l'auteur des *Méditations* se trouve véritablement atteint par les objections de cette nature. Avec Kant, il se donne une tâche encore plus facile en lui attribuant des contradictions dont il est parfaitement innocent, et en citant contre lui quelques paroles assez piquantes de M. Destutt de Tracy, mais qui ne sauraient tenir lieu d'une appréciation sérieuse. « Je vois bien, disait M. Destutt de Tracy, dans un travail communiqué à cette Académie même, sur le système du philosophe allemand, arrivé pour la première fois à sa connaissance par une traduction française du résumé de Kinker; je vois bien la matière et la forme, le blé qu'on moud et le moulin qui moud. Je vois encore la farine réelle qui provient du blé moulu par le moulin; mais jamais je ne

verrai une farine d'expérience provenant du blé seulement, une farine pure provenant du moulin tout seul. » (Mémoires de la classe des sciences morales et politiques, tome IV, ancienne collection.) Il est vrai cependant que l'auteur du mémoire élève aussi contre la raison, considérée comme la faculté de connaître l'absolu, une difficulté générale à laquelle il ne voit pas de solution possible. Si l'absolu, dit-il, est quelque chose de réel, il ne peut pas demeurer en dehors de la conscience sans demeurer en dehors de l'homme tout entier, ou sans lui rester étranger; mais la conscience ou le moi, dès qu'il intervient dans la connaissance de l'absolu, lui ôte nécessairement son caractère et l'assimile à notre propre nature. Cette objection n'est au fond qu'une expression affaiblie de la pensée de Kant, et l'on comprend d'autant moins le dédain avec lequel ce philosophe est traité.

On procède exactement de la même manière à l'égard des sens et de la conscience. Après avoir montré par l'histoire que les philosophes n'ont jamais pu se mettre d'accord, ni sur la nature, ni sur l'usage de ces facultés, ni même sur leur existence, on a recours à des arguments plus directs : on s'efforce de prouver, contre la véracité des sens,

qu'il n'y a aucun rapport entre nos sensations et les objets matériels; et contre la véracité de la conscience, qu'il est impossible à l'esprit d'être tout à la fois témoin et acteur, de déployer toutes ses forces et de rester au même instant oisif pour se regarder faire.

La conclusion qui sort de cette discussion est parfaitement claire. La voici, telle qu'elle est placée dans la bouche du prince, le personnage qui représente ici le bon sens : « Vous m'avez offert trois sources d'évidence : les sens, la raison, la conscience. J'ai vu que les savants n'étaient d'accord ni sur la valeur ni sur la nature d'aucune d'elles. La théorie n'a donc rien d'assuré, et la pratique est bien plus chanceuse encore..... Les idées que nous donnent ces sources peuvent donc être des illusions, et les jugements qui en découlent des erreurs. Il ne reste pas même l'espoir de rectifier les sens par la raison, ou celle-ci par la conscience; car, quand bien même ce ne serait pas cumuler trois sources d'égarement, ce serait comme vouloir rectifier la vue par le goût, ou la raison platonicienne par la raison kantienne. Passez donc à quelque chose de nouveau. »

Et que reste-t-il encore à faire à la suite de cette sentence? Les sens, la conscience et la raison sont

incontestablement les facultés premières de l'intelligence humaine, celles qui fournissent aux autres les matériaux sans lesquels elles ne pourraient s'exercer. Après les avoir destituées, comme il l'a fait, de leurs titres et de leur autorité, l'auteur pouvait se dispenser de faire la critique du raisonnement, de l'induction, du sens commun, pour lequel il témoigne un si altier dédain, en lui préférant, comme il dit, le *sens distingué*, et en s'inscrivant en faux contre ce mot célèbre qui donne à Voltaire moins d'esprit qu'à tout le monde. Le sens commun n'est pas autre chose que la raison même, non la raison tout entière, mais dans les limites où elle est accessible et nécessaire à tous. Il aurait pu s'épargner aussi une très-longue dissertation sur les qualités premières et les qualités secondes des corps, à laquelle, après l'anathème prononcé contre les sens en général, il est impossible d'accorder le moindre intérêt. Mais la nature et la valeur de l'entendement humain une fois déterminées, il restait encore à examiner, d'après les exigences du programme, ce qu'est la vérité en elle-même, ce qu'est l'être en soi ou les êtres à qui se rapportent nos croyances et nos actes. Cette partie du mémoire, qui aurait dû être la plus intéressante, est précisément la plus mal partagée

et n'occupe pas une place en rapport avec son importance. Les objections qu'on y trouve contre l'existence de l'esprit, de la matière, de Dieu, de l'être en général, sont communes, superficielles et complétement indignes du reste du mémoire.

On donnerait une idée trop incomplète de ce travail si on ne faisait pas connaître quelques-uns des jugements ou des aperçus dont il est rempli sur les systèmes de philosophie les plus importants et sur les écoles les plus célèbres. Ces jugements, au point de vue de la justice et de la vérité, peuvent paraître très-contestables, mais ils ne sont jamais vulgaires. Un des mieux fondés et des plus inattendus dans cet ouvrage, est celui qui concerne l'école sensualiste. La métaphysique confondue presque avec la grammaire, la morale avec l'hygiène et l'économie politique, la psychologie reléguée dans un petit coin de la physiologie, l'inspiration bannie de l'art et remplacée par une froide régularité, la politique réduite à un marché, à un simple compromis entre les plus gros intéressés, enfin partout, en théorie comme en pratique, ce qu'il y a de plus vulgaire et de plus étroit; voilà, pour nous servir des expressions de l'auteur, le bilan du sensualisme. Il est vrai que cette appréciation

est dans la bouche du personnage éclectique; par conséquent, il n'est pas sûr qu'elle soit acceptée par l'auteur; mais elle n'est combattue nulle part, et est faite avec trop de verve pour ne point venir d'un esprit convaincu. L'idéalisme, comme on peut s'y attendre, n'est pas traité avec plus de faveur; mais, de toutes les écoles idéalistes, aucune n'est l'objet d'un arrêt aussi dur que celle de Descartes. Cette école maussade et rogue, comme on la qualifie, peu orthodoxe et cependant très-exigeante en matière de foi, peu instruite et cependant très-présomptueuse, n'a pu s'établir dans le pays de l'abandon, de l'esprit et du goût, que par le besoin des contrastes et parce que tout y est extrême. A sa tête, et à côté de Descartes, on nous montre Pascal, sous prétexte que Pascal voulait sérieusement et de bonne foi ce que l'auteur des *Méditations* n'a fait qu'en apparence : sonder l'abîme du scepticisme pour en sortir triomphant. Il était impossible qu'il n'échouât pas dans cette entreprise; mais du moins a-t-il mis à nu le fond de la nature humaine. L'éclectisme est comparé à ces condottieri des guerres italiennes qui se composaient une armée avec des soldats de tous les partis que leur courage et leur force laissaient debout sur le champ de bataille. Du reste, la prin-

cipale difficulté qu'on élève contre la méthode éclectique, c'est cet argument superficiel et tant de fois réfuté, qu'il est impossible de réunir dans une même doctrine tant de systèmes contradictoires. Il n'est pas besoin de dire que tous les honneurs de l'histoire comme ceux de la discussion sont pour le scepticisme, qui résume et qui termine ordinairement chaque grande période, chaque grand mouvement philosophique. Toutes les écoles qui, avant celle de Socrate, se sont partagé en Grèce l'empire des esprits, viennent se dissoudre, en quelque sorte, dans l'enseignement des sophistes : et qu'on ne croie pas que leur influence a péri ; l'auteur démontre d'une manière très-spirituelle que les sophismes les plus décriés, par exemple ceux d'Eubulide, se sont conservés, non dans nos idées, mais dans nos lois et dans nos mœurs. Presque immédiatement après Socrate on rencontra Pyrrhon. Platon lui-même, avec sa subtile dialectique, fut plus souvent occupé à détruire qu'à édifier. Et même quand il s'abandonne aux rêves de son imagination, on aperçoit encore à travers l'enthousiasme de sa parole et sous les vives couleurs de sa poésie, le sourire du doute et de l'incrédulité. Serait-ce donc sans raison qu'un peu plus tard une grande école de scepticisme s'est abritée derrière

son nom et ses doctrines? Cette école, c'est la nouvelle Académie, qui est venue clore les débats du stoïcisme et de l'épicuréisme, de l'ancienne Académie et du Lycée. Enfin, la philosophie grecque tout entière finit avec Ænésidème et Sextus. Eh quoi! l'école d'Alexandrie ne doit-elle compter pour rien? Ce qu'il y a de vrai dans cet aperçu, qu'on peut étendre, si l'on veut, à l'histoire de la philosophie moderne, c'est que le scepticisme joue un très-grand rôle, un rôle bienfaisant et nécessaire, dans le développement général de l'intelligence humaine. Tous les systèmes du monde ne sont qu'une expression très-incomplète de la vérité et de la nature des choses : quoi que nous ayons fait, il y aura toujours place pour les conquêtes de l'avenir et pour ce qui doit rester éternellement inconnu. Toutes les fois donc que l'esprit humain est sur le point de s'endormir dans l'un de ces systèmes, le scepticisme vient l'éveiller en sursaut et le forcer à continuer sa route, jusqu'à ce qu'il trouve quelque nouvel asile dont il est chassé encore. Mais la victoire, il ne l'obtient nulle part, pas plus en philosophie qu'en politique et en religion; l'humanité ne se décourage pas de penser, d'espérer et de croire. Cependant pour revenir à notre mémoire, ce ne sont pas les sceptiques de

profession, ceux qui semblent faire du doute un jeu et un sujet d'argumentation, qu'il honore et exalte le plus; ce sont ceux qui en ont senti le poids avec leur âme, qui y ont consumé leurs forces et leur vie, et entre eux tous, Pascal. Jamais personne n'a porté un plus rude coup à toute espèce de dogmatisme, aussi bien au dogmatisme religieux qu'au dogmatisme philosophique. Auprès de lui, pour me servir des expressions qu'il emploie, Bayle et Voltaire sont des saints.

On croirait, après tout ceci, que la conclusion de l'ouvrage est en faveur du scepticisme. Eh bien, non. Elle n'est ni en faveur du scepticisme ni en faveur du dogmatisme, quoique celui-là ait toujours le dernier mot : elle est contre la philosophie. Quand les deux personnages principaux du dialogue ont terminé leur rôle, le prince clôt la discussion par ces mots : « Si ce sont là les services que rend votre science... je tiens en pitié ceux qui la professent et ceux qui l'enseignent. » Et, après avoir congédié comme nous avons dit les deux philosophes, il se tourne du côté des ingénieurs, des architectes, des jardiniers, en un mot, de ce qu'on est convenu d'appeler, d'un point de vue exclusif, les *hommes utiles*. Quel est au juste le sens de cette conclusion, dont l'intention est certainement satirique, mais qui

n'a réussi qu'à être équivoque? L'auteur a-t-il voulu dire qu'il faut laisser là toute spéculation désintéressée, toute recherche sur la nature de l'âme et de l'intelligence, sur les devoirs et le but de la vie, sur le principe ou la nature des êtres en général, pour se donner tout entier au travail matériel, à l'application matérielle des sciences, aux arts de l'industrie, en un mot, au culte de l'utile? Si telle est sa pensée, elle n'est pas digne d'un esprit élevé, ni même d'un esprit qui s'entend avec lui-même.

La question n'est pas de savoir si l'homme serait plus heureux en abandonnant les problèmes qui ont donné naissance à la philosophie, mais comment il les résoudra; car il ne dépend pas de lui de n'y pas penser; depuis le premier jour de son existence, ils n'ont cessé d'assiéger son esprit et son cœur, tantôt au nom de la religion, tantôt au nom de la poésie, et enfin, depuis trois mille ans, au nom de la science pour laquelle on témoigne ici tant de dédain. Et, quand on pourrait l'arracher à ces nobles préoccupations, croit-on que sa dignité et son bonheur y gagneraient beaucoup? Nous ne ferons pas à cette supposition l'honneur de la discuter. Mais s'il était vrai, pour abaisser le langage de la philosophie au niveau d'une pareille doctrine, s'il était vrai que l'homme ne fût qu'un in-

strument de consommation et de production, que perdrait-il en faisant défaut à cette avilissante destinée pour se créer, dans les régions de la pensée, une existence plus digne de lui?

Le style de ce mémoire, bien que d'une facilité remarquable, clair, précis, animé et généralement correct, offre cependant des expressions qui accusent une main étrangère. Les lieux où le dialogue se passe ne seraient-ils pas la patrie de l'auteur? Voici même une phrase qui semblerait bien indiquer la main d'une femme : « Je ne vois pas que Dieu crée mon enfant. Il exige que je le conçoive, que je le porte un certain temps, que je l'enfante dans les douleurs. Moi-même, j'ai été *conçue* et *enfantée* ainsi. » (Page 573.) Si l'on prend à la lettre les mots que nous venons de citer, un intérêt plus vif encore s'attachera à cet ouvrage, déjà si curieux par lui-même.

N° 15.

La vérité quand même.

(373 pages petit in-folio, écriture ordinaire.)

Nous avons déjà rencontré, dans les mémoires qui viennent de passer sous nos yeux, la plupart des grands systèmes de philosophie, le matéria-

lisme, l'idéalisme, le scepticisme, la doctrine du sens commun : ici nous avons affaire à la doctrine de Condillac. Nous aurions certainement regretté que, dans un concours aussi brillant et aussi varié que celui dont nous sommes appelés à vous rendre compte, cette école mémorable, qui a joué un si grand rôle dans les événements comme dans les idées du dernier siècle, n'eût pas trouvé un seul représentant. Lorsqu'une doctrine philosophique, ou religieuse, ou politique, ou morale, après avoir exercé sur les esprits un ascendant réel, a fait irrévocablement son temps, il est à désirer, pour l'honneur de la raison humaine, qu'elle ne disparaisse pas tout d'un coup de la scène du monde, comme ferait un songe ou un vain caprice de l'imagination ; mais qu'elle survive à sa prospérité et la justifie en quelque sorte par son obstination dans la défaite ; que ses destinées nous rappellent ce récit poétique où les ministres d'un temple envahi par la guerre et par l'incendie emportent du milieu de ses autels en ruines l'image de leur dieu détrôné, afin de lui continuer leur culte dans l'abandon et dans l'exil. Il ne faut pas croire cependant que, dans le mémoire n° 15, on retrouve, sans aucun notable changement, la doctrine de la sensation transformée. Le disciple est bien plus hardi et plus conséquent

que le maître; sans forcer en aucune manière soit le principe, soit la méthode de Condillac, il descend à une profondeur que ni celui-ci ni aucun de ses commentateurs n'ont soupçonnée. Arrivant après tant d'autres qui avaient déjà creusé dans tous les sens la philosophie condillacienne et semblaient en avoir épuisé le maigre fonds, il a trouvé le secret de la présenter sous une face toute nouvelle, de la rendre à la fois plus intéressante et plus originale, tout en lui portant, si elle tentait encore de se relever, le coup décisif. C'est par là que cet ouvrage, quoique moins attachant peut-être, se place au-dessus du précédent; car il est juste que, dans une question de philosophie, l'esprit philosophique ait le pas sur l'esprit du monde, même quand il lui serait inférieur par l'érudition et par la culture. D'ailleurs la culture est loin de manquer aussi au mémoire n° 15; des citations des meilleurs auteurs anciens et modernes s'y rencontrent fréquemment, fondues avec art dans un style toujours clair, élégant et facile. Il est moins bien partagé sous le rapport de l'érudition philosophique; car, à dire vrai, il n'y a pas d'histoire de la philosophie; quelques rares aperçus disséminés dans tout l'ouvrage ne sauraient tenir lieu des recherches approfondies que le programme exige, et ne suffisent pas à l'ap-

préciation des systèmes qu'on écarte. Le scepticisme surtout, dont l'histoire et la critique font nécessairement partie d'une théorie de la certitude, est ici l'objet d'une lacune inexcusable, et, parmi tous les sceptiques, Kant et Sextus paraissent être plus particulièrement étrangers à l'auteur. Nous devons dire toutefois que les études historiques de nos jours n'ont pas été sans influence sur le fond même de sa doctrine : ce sont elles évidemment, et d'une manière plus spéciale les travaux publiés depuis peu sur Spinoza, qui l'ont conduit, à son insu peut-être, à élever jusqu'à la hauteur d'un principe métaphysique le plus personnel et le plus ingrat de tous les faits de conscience.

Dès le début, l'auteur déclare, avec une noble franchise qui n'exclut pas la modestie, qu'il vient défendre des idées évidemment peu en faveur aujourd'hui, notamment parmi les philosophes qui doivent être ses juges ; mais ayant la confiance que, dans une question aussi difficile, on tiendra compte de la manière dont les opinions seront soutenues encore plus que des opinions elles-mêmes, il demande qu'on lui pardonne d'avoir osé braver, suivant l'expression d'un de nos confrères, ce qu'on redoute tant à présent, la responsabilité d'avoir un avis. Arrivé à la fin de ces mots, on dé-

couvre sur-le-champ où l'on est et à qui l'on a affaire.

Qu'est-ce que la certitude? Pas autre chose qu'une certaine manière de sentir, qu'un certain état ou une certaine forme de nos sensations; et nos sensations c'est notre être tout entier, le fond de notre existence aussi bien que de notre intelligence, le principe unique de toutes nos idées, de toutes nos facultés, de notre âme elle-même et de tous les objets avec lesquels nous la croyons en rapport. Il y a donc ici deux choses à considérer : comment la sensation est l'origine de toutes nos idées et de toutes nos connaissances; comment elle renferme l'existence elle-même; non-seulement la nôtre, celle de notre âme et de ses facultés, mais toute existence, sans exception. Ces deux choses, ou, pour les appeler tout de suite par leurs noms, le sensualisme en psychologie, et l'idéalisme, ou plutôt le panthéisme en métaphysique, sont restés longtemps séparés; ceux qui ont accepté l'un n'ont pas voulu accepter l'autre; mais, en réalité, ils forment un tout indivisible, ils représentent les deux moitiés d'une seule et même doctrine; ils résolvent le problème de la certitude comme ils résoudraient tout autre problème, car la philosophie tout entière est là.

Relativement à la première question, celle de l'origine et de la génération des idées, l'auteur du mémoire, tout en parlant le langage de la philosophie de notre temps, demeure parfaitement fidèle à la théorie de Condillac; il s'efforce de démontrer qu'il n'y a pas, comme on le pense communément aujourd'hui, trois sources distinctes de connaissances, mais une seule, la sensation. Notre esprit ne possède primitivement que des notions particulières et sensibles, des impressions isolées et immédiates qu'aucun rapport ne lie entre elles : c'est la sensation proprement dite. Une suite de sensations fréquemment reproduites et comparées les unes aux autres constituent l'expérience. Enfin ces mêmes phénomènes désignés collectivement par des termes abstraits, généralisés et transformés à l'infini par le moyen du langage, voilà ce qu'on appelle la raison. La raison n'est donc pas une faculté supérieure aux sens, supérieure à l'esprit même qu'elle éclaire, une sorte de médiateur entre nous et l'absolu; elle n'est que la sensation même aidée par le langage; toutes les idées dont on lui fait honneur, par exemple, les notions de cause, de substance, de temps et d'espace, ne sont que des signes ou des mots servant à exprimer de simples rapports entre nos sensations. Au nombre de ces

idées dont nous sommes si portés à nous enorgueillir se trouve celle de la vérité. Quand nous parlons de la vérité, nous nous représentons habituellement un être, une substance qui existe quelque part en dehors et indépendamment de notre esprit. Vaine illusion! Selon l'auteur du mémoire, « elle consiste uniquement dans la conformité ou, pour mieux dire, dans l'identité de nos idées actuelles avec des idées antérieures que nous ne nous rappelons pas toujours d'une manière bien complète, mais qui n'en subsistent pas moins, quoique partiellement, dans les habitudes de notre mémoire. » (Page 8.) En d'autres termes : la vérité n'est qu'un simple rapport entre nos idées ; par conséquent, elle n'existe pas ailleurs que dans notre intelligence, ou plutôt dans notre sensibilité, puisque l'intelligence elle-même, avec toutes les facultés dont elle se compose, avec tous ses principes et tous ses résultats, se résoud définitivement dans nos diverses manières de sentir.

Mais, si telle est la condition de l'intelligence, quelle est celle de l'existence ou des objets auxquels, suivant la croyance commune, toutes nos idées se rapportent ? Que faut-il penser de notre moi, considéré comme un être réel et comme une personne se sachant toujours la même dans ses diverses ma-

nières d'être ? Que faut-il penser aussi de Dieu, de la nature extérieure et des êtres en général ? C'est ici que l'auteur du mémoire se sépare hardiment de son maître, uniquement à cette fin de lui être plus fidèle. On sait, en effet, que Condillac a donné des preuves de la liberté, de la spiritualité de l'âme, de l'existence de Dieu. L'auteur du mémoire déclare, sans hésiter, que la doctrine de la sensation transformée conduit nécessairement à l'idéalisme, et par l'idéalisme au panthéisme.

C'est une vérité sur laquelle ni la logique ni l'histoire ne laissent subsister aucun doute, que, la raison une fois abaissée au niveau de la sensibilité, et réduite à n'être qu'une dépendance ou un simple résultat de cette dernière faculté, il n'y a plus de communication possible entre l'esprit et les choses, entre les idées et les objets. De quel droit, en effet, admettrai-je qu'il y a hors de moi, qu'il y a au-dessus de moi des existences distinctes de la mienne, quand je ne connais absolument que moi, quand aucune de mes idées ne s'étend hors du cercle de ma conscience et de mes propres manières d'être; quand le sujet même de ces modes purement personnel, le moi, considéré comme une substance et comme une cause, se dérobe à toutes les facultés de mon intelligence ? C'est

à ce point de vue que le sensualisme est nécessairement idéaliste. « Avec la sensation seule, a dit énergiquement M. Royer-Collard, vous n'aurez jamais d'autre univers que vous-même et la succession de vos pensées : vous êtes né, vous vivrez, vous mourrez dans l'égoïsme absolu. » (Fragments de M. Royer-Collard, publiés par M. Jouffroy dans le tome III des *Œuvres de Reid.*) Berkeley n'est-il pas un disciple de Locke ? et Berkeley, plus conséquent avec lui-même ou plus fidèle à son maître, n'est-ce pas Hume qu'il s'appelle ? Il y a cependant une très-grande différence entre les conséquences qui résultent du système de Locke et celles qui sortent du principe de Condillac. Le premier de ces deux philosophes, en distinguant la sensation de la réflexion, ne laisse subsister dans l'esprit que des phénomènes isolés, et devait nécessairement conduire ses disciples, par le chemin de l'idéalisme, au scepticisme. Le second, en s'arrêtant à la seule sensation et en regardant, soit nos facultés, soit nos idées, tout ce que nous sommes et tout ce que nous savons, comme des transformations successives de ce fait unique, est forcé d'arriver, qu'il en convienne ou non, par le chemin de l'idéalisme, au panthéisme. Considéré en lui-même, indépendamment de son origine, de sa méthode et

de sa forme plus ou moins imposante ; le panthéisme est-il donc autre chose qu'un système qui a la prétention de tout expliquer, non par l'activité intelligente et libre d'une véritable cause, mais par le développement fatal, par la transformation successive et indéterminée d'un seul et même fait? Que ce fait se nomme la pensée, l'idée, comme dans l'école allemande, ou la sensation, comme dans l'école de Condillac, ou l'amour pur, comme dans l'école mystique, le résultat général n'en souffre aucun changement. C'est ce que l'auteur du mémoire qui nous occupe dans ce moment a vivement senti et victorieusement démontré, au moins en ce qui concerne l'école dont il fait partie; c'est ce que personne avant lui, à notre connaissance, n'a établi avec la même rigueur, ou avoué avec la même franchise; et cet aveu, avec les graves considérations sur lesquelles il s'appuie, doit faire d'autant plus d'impression, qu'il vient d'un disciple fervent et d'une âme élevée, sincèrement religieuse, que le panthéisme ne satisfait pas.

Il faut d'abord se pénétrer de cette idée, que la sensation n'est pas un fait aveugle, et de plus un fait inerte ou passif, comme on le répète si souvent. Puisqu'elle suffit, d'après la théorie que l'auteur admet, à rendre compte de tous nos actes et de

toutes nos pensées; puisque ces actes et ces pensées ne sont qu'elle-même diversement transformée; il est évident qu'elle les contient tous en elle, ou, ce qui revient au même, elle réunit à ses propres caractères, à ceux que toute psychologie est obligée de lui reconnaître, les attributions de la volonté et de l'intelligence. En un mot, sentir, c'est penser et agir tout à la fois, sans aucun intervalle. Cette manière de concevoir la sensation n'a pas seulement pour but de justifier Condillac de la plupart des reproches qui lui ont été faits; elle doit aussi nous montrer sur-le-champ le véritable caractère et l'esprit général de son système : l'identité dans la différence, ou la différence dans l'identité. Car il ne faut pas chercher ici, comme dans la métaphysique ordinaire, l'immense intervalle qui sépare la substance des phénomènes : c'est le même fait qui s'offre à nous tout à la fois sous trois attributions différentes. Ce qu'on désigne sous le nom de substance, ce n'est que la faculté qu'a la sensation de se transformer; et dont on ne peut, sans une singulière contradiction, faire un principe supérieur à elle-même.

Le moi ne peut donc pas être considéré comme une substance dans le sens ordinaire du mot; mais il n'est pas non plus, selon la célèbre définition de

Condillac, une collection de sensations ; il exprime ce qu'il y a de semblable ou de permanent dans les modifications sans nombre dont le fait de la sensibilité est susceptible. Aussi l'idée du moi ou la conscience ne peut-elle venir qu'à la suite d'un nombre indéterminé de sensations dont la comparaison a mis en lumière les ressemblances et les différences. La distinction que nous avons coutume d'établir entre notre moi et celui des autres, la distinction des âmes ou des personnes humaines, est une pure apparence ; car pourquoi interrompre pour la renouer ensuite, pourquoi diviser la chaîne des phénomènes? Ce rapport qui les lie entre eux s'étend indistinctement à toutes les transformations possibles de la sensibilité, la même conscience les embrasse, « et nous ne sommes, dit l'auteur, nous ne sommes, nous tous, que les modes divers d'un moi universel qui embrasse dans son immensité et son éternité l'universalité des choses. »

S'il nous faut renoncer à notre existence individuelle, si nous devons sacrifier la distinction des personnes, pouvons-nous croire du moins à celle de l'esprit et des objets extérieurs ? Pas davantage. « Les objets extérieurs (et nous ne faisons encore ici que citer textuellement le mémoire), les objets extérieurs, les corps, ne sont dans le vrai que nos sen-

sations ou nos idées sensibles, pures extensions du moi, manifestations de notre être multiple presque à l'infini, dont nous ignorons les causes et la nature.» (P. 35.) Quant à l'espace, c'est ce qu'il y a de commun entre nos idées sensibles: et le temps, c'est la succession de ces idées et de nos modes en général.

Enfin, au-dessus de l'âme et de la nature extérieure, confondues et abîmées toutes deux dans la sensation, il reste encore l'idée de Dieu. Mais qu'est-ce que c'est que Dieu pour l'auteur de ce mémoire? Que peut-il être logiquement pour un disciple clairvoyant et fidèle de l'école de Condillac? Pas autre chose qu'un certain état ou une certaine forme de la sensation, celle qui embrasse et enveloppe toutes les autres, en un mot, la sensibilité elle-même. La sensibilité, en effet, ce n'est pas telle ou telle manière de sentir, telle ou telle manière de penser ou de vouloir; elle contient toutes les formes possibles de la sensation, de la volonté et de l'intelligence; elle est simultanément ces trois choses dans la totalité de leurs modes; et comme, hors de ces modes, il nous est impossible de rien savoir et par conséquent de rien supposer, elle est à la fois tout ce qui est ou tout ce qui nous paraît être, le genre humain, l'univers et Dieu.

Voilà, selon l'auteur, où l'on est forcé d'arriver en prenant au sérieux et en acceptant avec toutes ses conséquences la théorie de Condillac. Il est vrai que Condillac, dans son *Traité des systèmes*, s'est fortement prononcé contre la doctrine de Spinoza; mais le *Traité des sensations* y conduit logiquement, inévitablement; car l'idéalisme respire dans chaque page de ce livre, et de l'idéalisme au panthéisme il n'y a qu'un pas. Si ce pas n'a pas été franchi, c'est la faute de l'homme, ce n'est pas celle du système; et ne l'oublions pas, le système qui renferme en lui cette dure nécessité, c'est le dernier mot de la philosophie. Cependant, comme nous l'avons déjà dit, l'auteur du mémoire a horreur du panthéisme; il ne peut se résoudre à abdiquer sa liberté, l'espérance d'une autre vie où l'individu se retrouve tout entier avec la conscience de lui-même, et la croyance en un Dieu, auteur et providence du monde. Le sentiment qui le porte à défendre chacun de ces dogmes contre les conséquences fatales de sa doctrine philosophique lui paraît être un fait indestructible de la nature humaine. Que faire alors? Invoquer le seul appui qui nous reste, celui de la foi et de la révélation. « Entre la négation de toute religion, dit-il, et l'adhésion à la foi révélée, il n'y a pas de milieu possible. Si le Christ n'est

pas Dieu, il n'y a pas de Dieu. » (P. 371.) La philosophie doit donc se borner rigoureusement aux choses de la vie, à l'étude de la politique et de la morale, aux moyens de satisfaire dans une juste mesure et de concilier entre eux tous les besoins de notre nature. Mais il faut qu'elle renonce à la métaphysique, à la science de Dieu et de l'âme humaine, à l'idée d'un être absolu et à celle d'un être moins parfait qui trouve en lui-même, dans le sentiment de sa force comme dans celui de sa dépendance, la preuve d'une existence supérieure ou extérieure à lui. Il faut qu'elle sache qu'il n'y a rien de vrai pour elle que les impressions fugitives d'une sensibilité générale, sans but, sans terme, sans conscience, et dont les ténèbres inaccessibles nous représentent l'universalité des choses.

Nous devons le dire sur-le-champ, en ajournant toute autre critique : une telle conclusion n'est pas digne d'un esprit aussi logique et aussi ferme que celui qui a composé ce mémoire, et aussi convaincu qu'il paraît l'être partout ailleurs. Que dans un temps où la pensée n'était pas libre, où la philosophie n'était pas encore un besoin de l'âme, mais une affaire d'érudition ou un simple exercice de l'intelligence, on ait souvent nié au nom de la raison ce qu'au nom de la révélation et de la foi on

regardait comme des vérités hors de doute, cela se conçoit et peut se justifier dans une certaine mesure. Mais aujourd'hui comment prendre au sérieux, soit pour son propre compte, soit pour le compte des autres, ce triste expédient qui, même au quinzième et au seizième siècle, n'a fait illusion à personne? Est-ce que l'âme peut se diviser en deux parties, ou plutôt en deux êtres, dont l'un adore ce que l'autre méprise; dont l'un croit fermement, nous entendons avec son esprit et non pas seulement du bout des lèvres, ce que l'autre n'a pas même le don de concevoir? Qu'on y songe bien! La raison n'est pas en moi une étrangère à qui l'on fait telle part que l'on veut; elle est la partie la plus persistante et la plus réelle de moi-même; elle est mon être tout entier, dans l'acception la plus élevée du mot. Tout ce qui n'a pas été accepté par elle est sans accès chez moi, demeure étranger à mon âme et à mon intelligence, quand même j'en ferais la règle de mes discours et de mes actes; tout ce que j'ai reconnu positivement contraire à ses principes, à ses lois les plus essentielles, je ne puis m'empêcher de le tenir pour impossible ou absurde. Vous commencez par anéantir en moi toute idée de puissance et de force, de justice, de vérité, de durée, quoi encore? l'idée même de l'être; et vous vou-

lez que je vous comprenne quand vous me parlez ensuite, au nom de la révélation, d'un Dieu tout-puissant, souverainement juste, éternel, infini, qui est la vérité même dans son essence et l'être dans sa plénitude ? Encore faut-il que tous ces mots présentent un sens à mon esprit, et d'où le prendraient-ils si je ne trouvais pas en moi, par une suite nécessaire de ma constitution, chacune des idées qu'ils expriment? Or les idées sur lesquelles se fonde la croyance en Dieu ne sont pas autre chose que la raison même, c'est-à-dire la faculté qui nous élève au-dessus des sens, au-dessus de la sphère de notre existence personnelle, jusqu'à la connaissance du vrai et de l'être en soi. Si cette faculté n'existe pas, aucune puissance au monde, aucune grâce ni aucun don surnaturel ne peut la remplacer. Si elle n'est pas ce que nous la croyons, ce que le genre humain la croit par un sentiment naturel et irrésistible, il faut savoir s'en passer, car alors elle n'existe pas. On a pensé dans ces derniers temps être très-habile, et assurer à l'autorité religieuse une domination sans partage, en soutenant que la raison et par conséquent la philosophie conduit nécessairement au panthéisme. Si cela était vrai, le mal serait irréparable, car si mon esprit est fait de telle sorte que l'identité absolue

de tous les êtres lui paraisse une proposition évidente et le dernier mot de toutes ses facultés, je vous défie, non pas de me faire adopter, mais seulement de me faire comprendre la proposition contraire, c'est-à-dire le dogme de la création. C'est bien le cas de dire, avec Leibnitz, que le triomphe de cette foi ressemblerait à ces feux de joie que l'on fait après avoir été battu. L'auteur du mémoire aggrave encore pour son compte les difficultés de cette position. Ainsi que nous l'avons déjà dit, en laissant à la révélation le soin de nous apprendre qu'il y a un Dieu, qu'il y a une âme, que nous sommes des êtres libres, il maintient à la raison, à la philosophie le droit de résoudre toutes les questions de l'ordre moral. Il fait mieux encore ; il nous donne lui-même tout un système de morale et de politique fondé, comme le reste de sa doctrine, sur le principe de la sensation. Mais comment le système qui nie la liberté, qui reconnaît pour seule règle de nos actions et de nos rapports avec nos semblables l'intérêt bien entendu, l'expérience répétée du bien et du mal physique ; qui relègue parmi les chimères tout motif indépendant de nos besoins et de nos passions ; comment une telle morale peut-elle se concilier avec les principes qu'on croit tenir d'une autre source ? L'homme serait-il res-

ponsable ailleurs des actions qu'il a accomplies ici-bas sans volonté et même sans conscience ? Ou bien cette vie et ce monde, tel que nos sens le comprennent, ne suffisent-ils pas à la destinée qu'on nous fait ?

La conclusion de ce mémoire ne signifie donc qu'une chose, c'est que l'âme de l'auteur a plus d'élévation et d'étendue que sa philosophie. Sachons-lui d'autant plus de gré de la franchise, de la fermeté, de la pénétration avec laquelle il a déroulé sous nos yeux toutes les conséquences d'un système qu'il avait tant d'intérêt à montrer sous un plus beau jour. Ce qui importe à l'avancement de la philosophie et de l'esprit humain, ce n'est pas qu'on soit assuré que tel ou tel philosophe a eu personnellement des convictions plus ou moins nobles, des sentiments plus ou moins élevés sur les principales questions de la vie et de la nature humaine ; c'est qu'on sache exactement ce que vaut un principe, qu'on en mesure la puissance, l'étendue et les conséquences les plus éloignées. Sous ce rapport, le travail qui fixe actuellement notre attention est presque un modèle à suivre. S'il arrivait sous les yeux du public (et certes il n'est pas indigne de cet honneur), il en sortirait plus d'un enseignement utile dans la situation présente des

esprits. Cependant les qualités sérieuses qui le distinguent ne suffisent pas pour remplacer ce qui y manque : l'histoire et la critique des principales théories de la certitude, et une discussion plus détaillée et plus approfondie de la question mise au concours ; car ce qu'on trouve ici est plutôt un système général de philosophie.

N° 13.

« Ne serait-ce pas une chose déplorable que quand il y a un raisonnement vrai, solide et intelligible, pour avoir prêté l'oreille à des raisonnements qui tantôt paraissent vrais, tantôt ne le paraissent pas, au lieu de s'accuser soi-même et sa propre incapacité, on finit, de dépit, par transporter la faute, avec complaisance, de soi-même à la raison, et qu'on passât le reste de sa vie à haïr et à calomnier la raison, étranger à la réalité et à la science ? »

PLATON.

(501 pages in-folio, écritures diverses.)

On peut dire sans injustice que dans aucun des ouvrages qui viennent de passer sous nos yeux, la question de la certitude n'a été étudiée et discutée pour elle-même ; mais elle a toujours servi de prétexte à l'exposition d'un système arrêté d'avance, à la défense de quelque théorie générale où elle ne

paraît qu'en seconde ligne. Il n'en est pas ainsi du mémoire dont nous allons vous entretenir. Ici la question est tout, ou du moins tout lui est subordonné; on ne la perd pas de vue un seul instant; et chacun des éléments qu'elle renferme, chacune des parties essentielles du programme est l'objet d'un examen sérieux, approfondi et vraiment digne du sujet. Ce n'est pas que l'esprit systématique manque dans ce travail; il y joue au contraire un trop grand rôle; il en fait à la fois le mérite et les défauts; mais la doctrine à laquelle il aboutit paraît être le résultat, la conséquence naturelle, non le but préconçu et prémédité de la discussion. A côté de cette qualité on en remarque beaucoup d'autres d'une égale valeur: de la vigueur et de l'indépendance dans l'esprit; de l'élévation, souvent même de la profondeur dans les idées; l'habitude des méditations et de la vraie méthode philosophique; enfin, une très-grande familiarité avec le XVIIe siècle, principalement avec Descartes et avec Leibnitz, sans préjudice des productions les plus importantes de la science contemporaine. Malheureusement il ne paraît pas que l'érudition de l'auteur s'étende beaucoup plus loin, et qu'il ait vécu suffisamment avec les grands génies de l'antiquité. C'est ce qui fait que sa critique manque généralement d'am-

pleur, d'à-propos et de justesse; car la première condition pour juger un système avec impartialité, c'est de le considérer dans ses rapports avec les autres, de tenir compte du temps et des circonstances intellectuelles où il a paru. Dans la théorie, il y a des principes poussés à l'extrême, et qui, entendus dans toute la rigueur que l'auteur veut leur donner, seraient certainement en désaccord avec le fond de sa pensée, et, nous nous hâtons de le dire, avec les sages conclusions par lesquelles il finit. Dominé par l'exemple de Descartes, qui voulait introduire dans la philosophie l'unité des sciences mathématiques; abusant du précepte de Leibnitz, qu'il faut diminuer autant que possible le nombre des axiomes, il essaye d'expliquer les vérités les plus évidentes, et cherche une raison aux principes les plus élevés de la connaissance humaine. Quelquefois cette tentative donne de la profondeur à sa pensée; mais plus souvent elle la compromet; car il est impossible d'établir des rapports de subordination et de dépendance entre des idées également nécessaires, sans affaiblir les unes, sans exagérer les autres, et sans méconnaître dans les deux cas les rapports qui existent entre les choses elles-mêmes. On s'aperçoit aussi que le temps a manqué, car il y a des parties évidemment interrompues; il y a

des lacunes qu'on est forcé de supposer et de remplir tout à la fois, quand on ne veut pas perdre la chaîne des idées. Malgré ces imperfections, le mémoire n° 13 a une incontestable supériorité sur tous ceux qui nous ont occupés précédemment, et dont quelques-uns sont déjà des ouvrages de talent.

Il se divise en trois parties très-nettement séparées : la première est consacrée à l'exposition et à la critique des principaux monuments du scepticisme; car l'auteur a pensé qu'avant de démontrer les droits et le pouvoir de la raison, il fallait écarter les préventions élevées contre elle; la seconde contient la théorie de la certitude, de la vérité et de la probabilité, en un mot, de la connaissance humaine considérée dans tous ses moyens et sous toutes ses formes; enfin dans la troisième on s'est efforcé de réunir et de coordonner en un tout systématique les vérités que le doute ne doit pas atteindre.

Remarquons d'abord que cette division ne renferme pas exactement le programme. Pour rester fidèle au programme, il fallait exposer et discuter les plus célèbres opinions anciennes et modernes sur le problème de la certitude, et les suivre dans leurs conséquences théoriques et pratiques. Cette

condition n'est pas mentionnée ici, et, dans le fait, elle n'a pas été observée; car, excepté quelques aperçus fugitifs et quelques jugements épars sur les autres systèmes, la partie historique de ce mémoire est consacrée tout entière au scepticisme, et même, dans ces limites étroites, elle laisse beaucoup à désirer, comme on ne tardera pas à s'en convaincre. L'ordre que l'auteur a suivi n'est pas un moindre sujet de reproche, et ne s'accorde guère avec la prétention d'imposer à la philosophie l'unité et la rigueur des démonstrations géométriques. Il est évident que, pour réfuter le scepticisme, il faut en appeler sans cesse aux lois les plus nécessaires de la pensée, à l'autorité irrésistible de chacun des principes et de chacune des facultés de l'intelligence; il faut démontrer que ces facultés, ces principes ou ces lois, le sceptique ne saurait les méconnaître sans se condamner au silence et sans renoncer à se comprendre lui-même. La chose est facile, à différents degrés sans doute, selon la valeur des esprits qu'on rencontre devant soi; la chose est facile quand on a donné d'avance une bonne théorie de la connaissance humaine; mais dans le cas contraire, quand la théorie doit venir après la critique, c'est-à-dire la règle après l'application, n'est-on pas obligé d'anticiper sur la

première, et par conséquent de les mêler l'une avec l'autre? De là encore un autre inconvénient, la nécessité de se répéter; et, quand on veut échapper à cet écueil, de ne pas dire tout ce qu'il faut pour être compris, de rester à moitié chemin du but qu'on veut atteindre. C'est précisément ce qui arrive plus d'une fois dans ce travail. La plupart des arguments qu'on oppose à Sextus et surtout à Hume, ne sont réellement que des fragments de la doctrine qu'on rencontre plus tard; et l'auteur le sent si bien, qu'il craint de leur donner les développements qu'ils exigent, qu'il aime mieux laisser sa critique inachevée que d'y dépenser en quelque sorte tout son système : on dirait un homme qui veut s'arrêter à temps dans un procès ou dans une guerre qu'il soutient de ses deniers.

En portant notre attention de la distribution extérieure sur le fond même de l'ouvrage, nous voyons que des trois parties dont il se compose, la première, c'est-à-dire la plus étendue, puisqu'elle n'occupe pas moins des trois cinquièmes du mémoire, est sans contredit la plus commune et la moins intéressante. Il est hors de doute que l'auteur a étudié par lui-même les principaux monuments du scepticisme, ceux du moins qui étaient particulièrement désignés à ses recherches; mais,

s'y renfermant d'une manière trop exclusive, sans remonter à leur origine, sans les suivre dans leurs destinées, sans rechercher le lien qui les unit et l'influence qu'ils ont exercée les uns sur les autres ou sur la marche entière de la philosophie, son exposition manque d'unité et d'intérêt, et, quoique matériellement exacte, demeure au-dessous de la vérité historique; la critique, pour la même raison, manque d'élévation et d'à-propos. Ainsi, au lieu de réfuter un à un tous les arguments de Sextus, comme s'ils pouvaient encore être pris au sérieux, et s'adresser à l'esprit de notre temps, il aurait fallu remonter aux sources de ses ouvrages, en étudier la formation, en démêler les divers éléments, faire la part de chacun des philosophes qui y ont contribué; celle de Pyrrhon et celle d'Ænésidème, celle des anciens sophistes ou des disciples dégénérés de l'Académie, et indiquer en même temps les opinions dogmatiques contre lesquelles chacune de ses objections est dirigée. Car Sextus ne possède rien en propre; il s'est borné à réunir et, pour ainsi dire, à enregistrer les traditions de son école; ses deux livres peuvent être considérés, non comme une histoire, ni même comme un résumé, mais comme le procès-verbal du scepticisme chez les Grecs. Si l'auteur du mémoire avait voulu

les étudier sous ce point de vue, il y aurait trouvé la matière d'une critique plus féconde que celle où il s'est renfermé; il en aurait tiré d'utiles enseignements, non-seulement pour l'histoire, mais pour l'appréciation philosophique du pyrrhonisme, pour la connaissance de ses effets, de ses causes et de sa valeur absolue. Ce qu'il a négligé de faire, d'autres l'ont fait avec beaucoup de succès, comme on le verra par les mémoires qu'il nous reste encore à examiner. Nous ferons la même remarque à propos de Huet, à qui l'auteur daigne à peine consacrer quelques pages. Sans doute, à le considérer en lui-même, le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain* est un livre très-médiocre, sur lequel on a bientôt formé son jugement quand on vient de quitter Sextus. Mais quoi! n'y a-t-il rien à dire sur les circonstances dans lesquelles il a été écrit, sur les ouvrages qui l'ont précédé, sur ses causes intérieures et extérieures, sur l'alliance étrange qu'il veut établir entre le scepticisme et la foi, et sur l'influence qu'il a exercée soit dans le sein même, soit en dehors de la philosophie? A l'égard de Hume, c'est un reproche d'un autre genre que l'on a à faire. Ici c'est la critique philosophique qui est en défaut, non parce qu'elle manque de justesse, mais parce qu'elle est inachevée et

insuffisante. Nous avons déjà trouvé la raison de cette lacune dans le plan que l'auteur a adopté. Mais qu'est-ce qui l'empêchait de présenter sous une meilleure forme la doctrine du philosophe anglais et sa célèbre argumentation contre le principe de causalité? Nous avons déjà eu lieu de faire ailleurs cette remarque : on ne fait pas connaître un système de philosophie par une suite de citations rattachées les unes aux autres d'une manière plus ou moins habile. Pour interpréter fidèlement la pensée d'un autre, il faut d'abord s'en pénétrer, puis on l'exposera avec suite, avec une parfaite liberté d'esprit et de langage, comme si l'on avait à rendre compte de ses propres idées. On voit que l'auteur a fait une étude très-sérieuse de Kant; il donne une analyse détaillée de la *Critique de la raison pure*, et apprécie assez bien quelques parties isolées de ce vaste et austère monument. Nous citerons pour exemple la théorie des catégories, celle du *Schême transcendantal* et l'*Esthétique transcendantale*. Mais quand il essaye de l'embrasser tout entier, et d'en déterminer le caractère général, alors ses jugements portent à faux, sa critique devient outrée et dépasse le but. Il nous montre Kant bien plus hostile à la raison et au dogmatisme que Sextus et Hume. Ces deux derniers philosophes ne

sont que sceptiques, ils se contentent de révoquer en doute la puissance de la raison humaine, tandis que le premier la nie, et par ce motif est obligé de subir la qualification de *nihiliste*. Rien de plus faux que cette distinction en elle-même et l'application qui en est faite au préjudice de Kant. Serait-il donc possible d'aller plus loin que le doute, quand on refuse de croire au témoignage de nos facultés? Nier positivement, n'est-ce pas supposer cette certitude absolue qu'on veut détruire? N'est-ce pas professer ouvertement le dogmatisme? C'est précisément pour éviter cet écueil que les anciens sceptiques avaient imaginé toutes ces locutions si vivement recommandées par Sextus : *Je ne décide rien ; il faut voir ; toute preuve peut être combattue par une preuve contraire*, etc. Les sceptiques modernes ont conservé le même principe en lui donnant une signification plus sérieuse et plus profonde. Hume, par exemple, en soutenant que toutes nos connaissances se réduisent à des impressions et à des idées sensibles, ne prétend pas que toute existence soit renfermée dans ces deux choses. Kant serait-il donc le seul qui eût franchi cette limite? L'auteur du mémoire n'hésite pas à l'affirmer. Il accuse le philosophe allemand de nier absolument l'existence de la vérité, l'existence des choses en elles-mêmes,

et de la faculté par laquelle nous croyons les connaître. Kant dit positivement le contraire. Il admet l'existence d'un être en soi, d'un pur *noumène*, quoique notre esprit, enfermé comme il l'est dans le cercle de la conscience, ne puisse pas entrer directement en commerce avec lui. Et, en effet, parce que je n'aperçois rien que des phénomènes et les lois de ma propre intelligence, ai-je le droit d'affirmer que, hors de ces phénomènes et de ces lois, rien n'est possible? Ce serait une contradiction bien étrange. Kant a essayé aussi de prouver l'existence du monde extérieur. Cela doit suffire, sans doute, pour qu'on ne lui reproche pas de l'avoir niée, quel que soit d'ailleurs le succès de sa démonstration. En somme, c'est bien assez qu'on puisse l'accuser de scepticisme; il ne faut pas tenter d'en faire un sophiste, ni assimiler la *Critique de la raison pure* à l'argumentation de Gorgias contre l'être et la science en général.

Nous arrivons à la seconde partie, où se trouve exposée, comme on sait, la théorie de la connaissance. Certainement, nous ne voudrions pas nous porter garants de toutes les opinions qu'elle renferme; mais nous sommes en mesure d'affirmer que dans aucun des mémoires qui ont déjà été examinés, on ne rencontrerait un morceau de cette valeur. C'est

ici principalement que l'auteur a déployé les ressources de son esprit, qu'il se montre avec tous ses avantages, avec toutes les qualités qui le distinguent, et dont la plupart vous ont déjà été signalées. Pas de certitude, selon lui, pas de connaissance possible, si l'on ne commence par admettre, comme un fait incontestable et comme une autorité infaillible, le témoignage de la conscience. Avant de chercher la vérité au-dessus de moi, avant de me demander ce que c'est que la nature, ce que sont les choses en général, il faut que je sois assuré que je pense et que je suis. En un mot, il faut accepter la méthode et le principe de Descartes. La conscience est une faculté distincte de notre esprit, mais non pas une faculté isolée : elle a son autorité propre qui échappe à tout contrôle, qui est infaillible par cela seul qu'elle existe ; mais elle enveloppe les autres facultés de l'âme humaine, elle éclaire leur existence en même temps qu'elle nous laisse apercevoir la sienne. C'est ainsi que la certitude absolue, dont elle est la source, devient le partage de l'intelligence tout entière, c'est-à-dire de tous les principes et de toutes les facultés dont elle se compose.

D'abord, je ne peux pas séparer le fait de ma pensée ou de la conscience en général de celui de mon existence ; ils me sont donnés l'un et l'autre

en même temps, et de telle manière, que le premier, sans le second, me paraît impossible à concevoir. Mais le lien que j'aperçois entre ces deux choses ne se rapporte pas seulement à moi; c'est le rapport universel du phénomène à la substance ou de la qualité à l'être; c'est un principe qui dépasse évidemment la portée de sens intime, et ne peut être connu sans une faculté d'un ordre supérieur, c'est-à-dire sans la raison. Donc, la raison est impliquée dans la conscience, qui ne peut se passer de son concours, qui ne peut se concevoir sans elle, et la certitude que j'accorde à l'une de ses facultés, il m'est impossible de la refuser à l'autre. Voici maintenant une autre conséquence qui vient immédiatement se rattacher à celle-ci. L'idée de l'être ou de la substance renferme évidemment celle de l'identité; car, la substance, c'est ce qui persiste, ce qui ne change pas au milieu de la succession et de la variété des phénomènes. Or, n'est-ce pas sur le principe d'identité que se fonde tout raisonnement déductif? Le rapport qui existe entre les prémisses et la conclusion, est-ce autre chose qu'un rapport d'identité? et, toutes les règles, comme la forme même du syllogisme, n'ont-elles pas pour but de constater ce fait? S'il en est ainsi, la certi-

tude de la conscience, en nous forçant d'accepter le principe d'identité, doit s'étendre aussi au raisonnement, qui n'est qu'une simple application de ce principe. Nous voilà déjà assurés de la conscience, de la raison et du raisonnement déductif; il faut, à présent, qu'on nous démontre la valeur de la perception externe et de l'induction, ou des connaissances qui nous mettent en rapport, soit avec la nature, soit avec nos semblables. La perception externe n'est pas une faculté originale de l'esprit, à laquelle il faut chercher des titres à part; elle est une simple application du principe de causalité, comme le raisonnement de celui de la substance. Or tout ce qui a été dit de ce dernier principe est également vrai du premier. Quoique émané de la raison, qui seule a pu l'élever au rang d'une condition universelle de tous les phénomènes, il nous est donné d'abord dans un fait de conscience. Dès la première opération de la pensée, dès le premier sentiment que j'ai de moi-même, je m'apparais à la fois comme une substance et comme une cause, comme un être et comme une force. Il y a plus : ce qui constitue l'être, c'est-à-dire l'identité, ne tombe pas sous la conscience; tandis que je m'aperçois directement et me sens agir comme force. Voyons maintenant comment cette idée,

avec le rapport universel que la raison y ajoute, a la puissance de m'introduire dans le monde extérieur. Si je suis une force, c'est-à-dire une nature essentiellement vivante et active, il est inévitable que je cherche à me développer, à m'étendre, et pour ainsi dire à reculer mon existence hors de ses limites actuelles. C'est cela même qu'on appelle agir. En même temps que j'ai conscience de mon activité, je me conçois donc comme un être susceptible d'extension, de développement, ou, pour nous servir des expressions de l'auteur, « comme une sphère expansive qui s'agrandit indéfiniment quand nul obstacle ne l'arrête ; » voilà l'origine de la notion d'étendue. Mais l'étendue ne me représente pas encore le monde extérieur, bien qu'elle soit un de ses attributs ou une de ses premières conditions. Il faut y joindre un autre élément qui dérive également du principe de causalité : nous voulons parler de la notion de résistance. Quoique ma nature m'en fasse un besoin, je n'ai pas le privilége d'étendre indéfiniment mon activité : je rencontre des obstacles sans nombre ; et qu'est-ce que c'est qu'un obstacle? c'est une force qui résiste à celle que je suis moi-même, et qui, bien que différente de moi, n'est cependant pas moins réelle. La notion de résistance, combinée avec celle d'étendue, me représente la matière,

et ce que nos différents sens viennent ajouter à ces deux conditions essentielles me représente les corps. Pour donner plus d'autorité à cette théorie, l'auteur se croit obligé de faire en même temps la guerre au principe cartésien, que l'essence de la matière est toute dans l'étendue, et à la doctrine de M. Maine de Biran, qui fait dériver la notion de corps du sentiment de la résistance. Mais on se demande ce qu'il ajoute véritablement à cette dernière opinion. Le développement dont notre âme est susceptible par l'exercice de ses facultés actives, peut-il se comparer à l'étendue proprement dite, telle que les physiciens et les géomètres la conçoivent? Est-ce bien ce fait qu'on représente avec trois dimensions et qu'on réussit à circonscrire, tantôt dans un triangle, tantôt dans un cercle, tantôt dans un carré ou dans toute autre figure? Si l'on a voulu dire que c'est pour l'âme un besoin naturel de faire sentir son énergie hors d'elle-même ou de produire une action réelle dans une autre sphère que celle de sa propre conscience, alors on suppose précisément ce qui est en question, c'est-à-dire l'existence du monde extérieur et la faculté de nous mettre en communication avec lui. L'Académie nous permettra de ne pas nous arrêter plus longtemps sur ce point; car notre but est plutôt

de donner une idée générale de la méthode et du système de l'auteur que d'apprécier séparément la valeur de ses opinions. Nous arrivons donc, sans autre préambule, à la théorie de l'induction.

Le principe d'induction, si nous en croyons ce mémoire, n'est, pas plus que la perception externe, un jugement intuitif ou un fait irréductible de l'esprit humain ; il se rattache à un autre principe dont la certitude se trouve déjà établie, comme implicitement renfermée dans celle de la conscience : c'est l'idée de raison dans le sens de Leibnitz, de raison suffisante ou de raison d'être, se substituant à l'idée de force, qu'elle ne fait que reproduire sous une forme plus générale. En effet, est-ce qu'une force ne contient pas en elle tous les effets qu'elle produit ou qu'elle est capable de produire, et, dans ce sens, n'en est-elle pas la raison d'être ? La raison d'être d'une chose, n'est-ce pas ce qui la contient virtuellement, ce qui la produit au dehors par une suite de son propre développement, et qui, après l'avoir produite, lui donne encore tout ce qu'elle possède ? Il est naturel que, ce rapport une fois connu, et il ne peut l'être que par une aperception directe de la conscience dans l'acte volontaire, on l'étende de la sphère de la volonté à celle des idées et des choses en général. C'est

ainsi qu'à la notion de force vient se substituer, comme nous l'avons dit, la notion de raison. Maintenant qu'on veuille ajouter à ce dernier principe celui de l'identité, qui en est inséparable, et dont la valeur a déjà été démontrée, on aura cette proposition, sur laquelle se fonde tout raisonnement inductif : la raison étant la même, l'effet aussi sera le même; les mêmes raisons donnent naissance aux mêmes faits; le rapport que j'aperçois entre ceux-ci a d'abord existé, et existe d'une manière permanente dans celles-là. L'induction ainsi comprise, et en supposant qu'elle s'appuie sur des expériences légitimes, a beaucoup plus de valeur qu'on ne lui en reconnaît ordinairement; elle ne s'élève pas seulement, comme on l'a prétendu, à la plus haute probabilité, mais à une entière certitude. Quoi qu'on pense de cette théorie, elle n'est assurément ni superficielle ni commune, et nous devons ajouter qu'elle est défendue avec un véritable talent d'analyse et de discussion. Nous ne suivrons pas l'auteur dans les considérations où il entre au sujet de quelques autres faits de l'intelligence, comme les notions de temps, d'éternité, d'espace, de bien, d'infinitude; on y retrouverait toujours la même méthode et l'application du même principe. Nous nous contentons de signaler en passant les pages

très-sensées qu'il consacre à la vraisemblance, à l'analogie, à la probabilité, et nous nous hâtons d'aborder la dernière partie de son travail, celle qui doit contenir les résultats définitifs de ses recherches.

On sait quel est le but de cette dernière partie. Elle est destinée à nous apprendre si la vérité, telle que notre raison peut la connaître, est la nature même des choses, et quelles sont les vérités que la philosophie peut se glorifier d'avoir sauvées des attaques du scepticisme. L'auteur a jugé à propos de commencer par celles-ci, et, sans avoir la prétention d'en fixer le nombre, il en est trois sur lesquelles il insiste particulièrement : le fait de la liberté et de la responsabilité humaine, la distinction de l'âme et du corps, l'existence de Dieu. Ces trois choses lui paraissent être des conséquences évidentes de sa théorie de la connaissance. Le fait de la liberté n'a pas besoin d'être prouvé en lui-même, puisqu'il est attesté immédiatement par la conscience, dont l'autorité est à la fois infaillible et irrécusable. Mais comment concilier la liberté de l'homme avec une autre vérité non moins certaine, c'est-à-dire la prescience divine, ce terrible sujet d'argumentation parmi les théologiens comme parmi les philosophes? Il n'est pas nécessaire, selon l'auteur, qu'un tel résultat soit en notre pou-

voir, car il n'y a aucune parité entre les deux faits qu'on veut opposer l'un à l'autre. Rien de plus clair, de plus évident pour nous que le fait de la liberté, dont le sentiment se confond avec celui de notre existence; rien de plus obscur, au contraire, et de plus mystérieux que les attributs de la nature divine et la manière dont ils s'exercent dans l'univers ou dans la conscience de l'homme. Cette réponse satisfait certainement le bon sens; elle ne satisfait pas la science, qui à besoin de comprendre et d'expliquer, au risque même de se perdre dans les chimères, ce que la majorité des hommes se contente de croire. On établit avec une égale facilité la distinction de l'âme et du corps, ou plutôt la spiritualité du moi. Il suffit pour cela de rappeler ce qui a été dit plus haut sur l'origine de la notion d'étendue. Il est clair que l'étendue ne saurait être le principe ou une des conditions de l'esprit, puisque c'est l'esprit, au contraire, qui la produit, par un effort spontané de ses facultés actives. Il ne reste donc plus qu'à montrer sur quel fondement repose l'existence de Dieu; et c'est ici que la position de l'auteur devient très-difficile. Fidèle jusqu'au bout à sa méthode, qui consiste à tout expliquer par le même principe et à absorber toutes nos idées en une seule, il se voit dans l'alternative

ou de sacrifier les deux faits qu'il vient de mettre lui-même hors de discussion, ou de les sauver au prix d'une inconséquence.

Le principe qu'on invoque le plus ordinairement pour démontrer l'existence de Dieu, c'est la nécessité de remonter à une cause première, universelle et permanente de tous les phénomènes dont l'ensemble constitue l'univers. Mais, comme nous l'avons déjà appris à l'occasion de l'induction, l'idée de cause, selon l'auteur du mémoire, n'est pas un véritable principe et ne contient pas la conséquence qu'on en veut tirer ; car, lorsque nous apercevons un phénomène, il ne nous suffit pas de savoir qu'il ne s'est pas produit tout seul ; nous nous demandons aussi pourquoi il a été produit, c'est-à-dire quelle est sa raison d'être. En effet, ce qu'on appelle un phénomène, ce qu'on entend par une existence relative et contingente, c'est ce qui nous apparaît dans un point déterminé du temps et de l'espace ; or, tous les points du temps et de l'espace étant susceptibles de la même détermination, il nous faut chercher pourquoi elle a lieu ici plutôt que là, dans tel moment plutôt que dans tel autre. Par conséquent l'idée de cause est tout à fait insuffisante sans l'idée de raison, ou plutôt le premier de ces deux principes n'est qu'une application limitée

du second ; car la raison contient la cause, comme la cause contient l'effet. Cependant elle n'est pas encore le principe le plus élevé de la raison humaine; car si tout ce qui est circonscrit dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire tout ce qui est fini, a hors de soi sa raison d'être, il n'y a que l'infini qui réponde véritablement à cette dernière idée et puisse nous rendre compte de l'existence, soit des choses en général, soit de chaque phénomène en particulier. Mais l'idée de l'infini ne peut-elle pas se résoudre dans quelque principe plus élevé encore? Demandons ce que c'est que l'infini, et nous aurons cette réponse: ce qui est partout et toujours; ce qui est sans condition et sans limites, ou simplement ce qui est. Toute existence finie, relative et contingente, n'est en effet qu'un mode ou une forme de l'être; l'être lui-même, c'est l'infini. Si nous demandons actuellement quelle est la raison de l'infini, nous obtiendrons le même résultat : il est parce qu'il est. Ainsi l'idée de l'être est la seule qu'on ne puisse pas subordonner à une autre et qui n'admette aucune transformation possible. Elle est donc, nous ne dirons pas le principe le plus universel, mais le principe unique et l'essence même de la raison. Il est impossible de souscrire à ce résultat, pour peu qu'on ait observé et com-

paré entre eux les différents faits de l'intelligence qu'on cherche ici à résoudre les uns dans les autres. D'abord la notion de raison ne remplace pas la notion de cause. Toute cause me représente une force qui agit, qui vit, qui produit, qui détermine, non pas la forme, mais l'existence même d'un fait, qui s'adresse à ma sensibilité aussi bien qu'à mon intelligence, et que ma conscience me fait comprendre beaucoup mieux que ma raison, parce que je suis moi-même une cause et une force. Au contraire, la notion de raison ne s'adresse qu'à mon intelligence ; elle me représente une idée qui en enveloppe une autre d'une moindre étendue, un principe gros de ses conséquences. Elle explique, elle éclaire ; elle n'agit pas. Elle détermine, non l'existence, mais la forme des objets. Le géomètre cherche des raisons, parce qu'il vit au milieu des abstractions et des idées ; le physicien cherche des causes, parce qu'il vit au milieu de la réalité et des faits. Le philosophe démontre très-bien que la cause première de l'universalité des choses en est aussi la première raison ; mais il ne lui est pas permis de confondre ces deux attributs également nécessaires de la nature divine, c'est-à-dire l'intelligence qui conçoit et la force qui réalise, autrement appelée le pouvoir créateur. On ne réussit pas

mieux à résoudre l'idée de cause dans l'idée de l'être. Sans doute la première de ces deux idées ne peut se concevoir sans la seconde. On ne saurait admettre comme cause ce qui n'existe pas, ce qui n'a rien de l'être, ce qui ne remplit pas la condition de l'identité, de la persistance, et par conséquent ne se distingue pas des simples phénomènes, au-dessus desquels le principe de causalité nous élève. Mais la proposition réciproque n'est pas moins vraie. Un être sans vertu et sans force, qui n'agit pas, ne pense pas et ne remplit aucune des conditions d'une véritable cause, n'offre à notre esprit qu'une pure abstraction.

L'auteur du mémoire s'est arrêté à temps dans la voie périlleuse où nous venons de le suivre. Après avoir absorbé successivement la force dans la raison, la raison dans l'infini, et l'infini dans l'être, il n'en persiste pas moins à considérer ce dernier principe, auquel il donne le nom de Dieu, comme une cause active, intelligente et parfaitement libre. Il définit même d'une manière très-élevée la liberté divine, qu'il distingue, avec raison, du libre arbitre de l'homme, et qu'il invoque comme une preuve de l'optimisme. Il repousse cette proposition, dont on a tant abusé, à savoir *que tout est en Dieu.* « Le monde, dit-il, n'est ni en Dieu ni hors de Dieu ; car

il n'y a pour lui ni dehors ni dedans. » On n'est pas plus autorisé à dire que le monde soit un écoulement, une émanation de Dieu, un développement de sa substance; ce serait appliquer à l'essence infinie des expressions qui ne conviennent qu'aux choses matérielles et finies. Cependant, si Dieu est exclusivement l'Être, et si rien n'est que lui, que devient la personne humaine, si clairement reconnue par la conscience? L'auteur ne se dissimule pas la difficulté d'accorder ensemble ces deux existences : il ne peut pas non plus se résoudre à sacrifier l'une des deux. Alors, que fait-il? Au lieu de s'en prendre à son système, ou plutôt à sa méthode, il accuse les bornes de la raison humaine et s'incline humblement devant un mystère. « Nous sommes, dit-il; il est, et nous sommes par lui; voilà tout ce que nous savons... Je ne vois dans tout cela que des obscurités propres à humilier mon intelligence bornée, mais nullement des contradictions qui puissent embarrasser ma raison. »

D'après le plan que nous avons indiqué plus haut, il restait encore une dernière question à traiter, celle qui est relative à la nature de la vérité, considérée en elle-même, et dans ses rapports avec les facultés de l'homme. Mais cette question est entièrement résolue par ce qui précède. Il n'y a pas de vérité

plus générale que l'Être, c'est-à-dire que Dieu, dont l'idée constitue le fond de notre raison ; par conséquent, Dieu et la vérité se confondent ; toute vérité vient de Dieu : et la vérité, dans son unité, dans son principe, n'est pas autre chose que l'essence de Dieu elle-même.

On voit que cette troisième partie ne tient pas les promesses de la seconde, et ne rachète pas la faiblesse de la première. Le mémoire tout entier est une œuvre trop inégale, trop inachevée pour entrer en concurrence avec ceux qui suivent ; mais il est certainement digne de vos encouragements. Les qualités qui le distinguent sont celles d'un esprit élevé, sérieux, désireux de connaître la dernière raison des choses, et qui, au milieu même de ses écarts, sait se modérer et se contenir.

N° 19.

« Notre dépendance fait notre force. »

(2 vol. in-folio, formant 1,792 pages, de plusieurs écritures.)

Ce mémoire est un de ceux qui vous ont déjà été signalés comme faisant particulièrement l'honneur et la force du concours. A la vue de ces deux énormes in-folio, formant ensemble tout près

de 1,800 pages, on se demande d'abord comment le temps assigné par l'Académie a pu suffire à une œuvre de cette étendue. Mais l'étonnement augmente encore lorsqu'on voit quelle immense lecture elle suppose, quelle variété et quelle richesse de connaissances elle renferme. Ce n'est pas moins qu'un traité complet de psychologie et toute une histoire de la philosophie composée au point de vue de la certitude. Nous n'examinerons pas maintenant si l'auteur a réussi à mettre la science tout entière au service d'une seule question. Nous nous bornons à donner une idée de la carrière qu'il s'est tracée et qu'il est parvenu à peu près à remplir. Il y a cependant une très-grande inégalité, tant sous le rapport de l'étendue que sous le rapport de la valeur, entre les deux parties essentielles de son travail. La théorie, à laquelle appartenait le premier rang, qui était expressément signalée comme l'objet principal du concours, est de beaucoup la moins considérable et la moins distinguée. Les doctrines qu'elle renferme sont généralement saines, élevées, sages, et ont pour résultat d'assurer à la raison une autorité inébranlable; mais on n'y trouve rien de plus que ce qui fait aujourd'hui, surtout en France, le domaine commun de la philosophie, ou pour parler plus exactement, de l'enseignement philosophique.

Au contraire, l'histoire forme à elle seule un ouvrage du plus grand mérite. Elle nous offre, sous une forme attachante, une science tout à la fois étendue et profonde, une érudition curieuse, originale souvent, et toujours puisée aux meilleures sources, toujours éclairée par une saine critique. Telle est la différence qu'on remarque entre les deux parties de ce mémoire, que, sans l'identité des conclusions et le défaut d'unité qui leur est commun, on les croirait volontiers de deux mains différentes. Nous allons essayer de les faire connaître l'une et l'autre, en nous arrêtant beaucoup plus sur la seconde que sur la première.

Rien de plus simple que le plan que l'auteur a suivi dans cette première moitié, c'est-à-dire dans le premier volume de son ouvrage. Après avoir établi, d'une manière générale, par des raisons tirées à la fois du langage, de la conscience et de l'histoire, que la certitude est un fait incontestable de la nature humaine et un fait primitif qui ne dérive d'aucun autre, un fait indivisible qui n'admet point de degrés, et se distingue par là même de la probabilité, il examine séparément chacune des facultés et chacune des opérations de notre intelligence, en détermine la nature, les lois, les résultats, et nous montre à quels titres elle commande notre

assentiment. Cette analyse est beaucoup trop longue et pas assez appropriée au sujet. Ainsi que nous en avons déjà fait la remarque, elle fait plutôt l'effet d'un traité complet de psychologie que d'une théorie de la certitude ; et dans les considérations plus spéciales qui la précèdent, trop de place est donnée à de simples définitions de mots, à des distinctions sans intérêt et sans valeur. Mais, au milieu de ces détails superflus, on découvre sans peine une réponse très-arrêtée et très-ferme à la question proposée, et qui, à défaut d'originalité et de profondeur, a du moins le mérite de laisser intactes toutes les vérités consacrées par l'observation directe de la conscience. En voici à peu près les éléments les plus essentiels.

C'est dans la conscience qu'il faut chercher le type, la condition, la première notion de la certitude ; car, si nous ne sommes pas même assurés que nous pensons, toute autre connaissance nous est interdite, les phénomènes comme les êtres nous sont à jamais inaccessibles. Mais le doute ne peut pas aller jusque-là, c'est-à-dire jusqu'à se nier lui-même ; tous les efforts du scepticisme s'arrêtent devant l'existence de notre propre pensée.

En admettant le fait de la conscience, nous sommes obligés d'admettre en même temps tous les

phénomènes qu'elle éclaire d'une manière immédiate, c'est-à-dire la totalité de nos modes. Ces modes à leur tour, si nombreux, si variés, si fugitifs, ne sauraient être aperçus et conçus simultanément comme ils le sont, s'ils ne se rapportaient pas à un sujet indivisible et identique. L'unité et l'identité du moi sont donc connues en même temps, avec la même certitude, par le même acte de la pensée, que la diversité des phénomènes; elles nous obligent à reconnaître autre chose que des phénomènes, nous voulons parler d'une substance, d'un être, qui a pour attribut distinctif ces deux qualités, et qui nous apparaît par cela seul, non-seulement comme un objet, mais comme la condition de la conscience.

Ce n'est pas assez de dire que le moi est une substance ou un être, sujet invariable de tous les modes que nous éprouvons; il nous apparaît aussi, et d'une manière plus immédiate, plus directe, comme une force capable de se modifier elle-même, ou comme une cause. C'est le caractère qu'il nous offre dans les déterminations de la volonté et dans l'acte de l'attention. L'idée de substance n'est, à vrai dire, que l'idée de cause combinée avec celle de l'identité; mais ni l'une ni l'autre ne peuvent exister sans l'intervention de la

conscience. Nous sommes nous-mêmes la première cause et la première substance qu'il nous soit donné de concevoir; et c'est quand nous nous sommes aperçus sous ce double point de vue, que nous sommes en état de comprendre ce que c'est qu'une cause, une substance et un être en général. Rien de plus vain que la tentative qui a été faite récemment de saisir tout d'abord l'être en soi, le principe absolu de la pensée et de l'existence, pour descendre de là à la connaissance de l'homme et de la nature. Tout ce que nous possédons de certitude et de science, tout ce que nous savons, soit des phénomènes, soit des êtres, a son commencement dans l'expérience du sens intime.

La certitude de la conscience une fois établie, et le moi se connaissant lui-même comme une substance et comme une cause, il est impossible de ne pas croire, avec la même confiance, à la perception ou à la réalité du monde matériel. En effet, qu'est-ce que la matière est pour nous, sinon la cause de nos sensations? Or, nous ne pouvons pas douter de nos sensations qui sont des faits immédiatement perçus par la conscience; nous ne douterons pas non plus qu'elles n'aient une cause hors de nous et distincte de nous, puisque notre volonté n'y a aucune part, et que, loin d'être un

effet de notre activité, elles la limitent et la gênent. La foi que nous avons dans l'existence des objets extérieurs est tout aussi fondée que celle que nous avons dans notre propre existence. D'ailleurs, par quels moyens sommes-nous en communication avec le monde extérieur? Par nos sens. Eh bien, nos sens ne sont, pour ainsi dire, qu'une extension de la conscience; c'est une partie de notre énergie et de notre vie qui les rend aptes à recevoir les impressions du dehors. De plus, nous voyons que les propriétés et les phénomènes de la matière sont parfaitement en harmonie avec les sensations que nous éprouvons; aux mêmes propriétés et aux mêmes phénomènes correspondent en tout temps les mêmes sensations. Ces phénomènes sont gouvernés par des lois générales et constantes dont l'exactitude peut être démontrée à chaque instant, et sur lesquelles reposent toute notre expérience et toute notre industrie. Enfin ils ne sont pas d'accord seulement avec nos sens, mais aussi avec les lois et les conceptions les plus nécessaires de notre intelligence. Ainsi le spectacle de la nature éveille en nous les idées d'ordre, d'unité, de beauté, d'infini. La parole, en même temps qu'elle frappe notre oreille, sert de messagère à notre pensée; l'écriture est l'interprète de la parole; l'une et l'autre sont le

fondement de la société; et, selon l'expression de Pascal, font de toute l'humanité un seul homme qui subsiste toujours. Là où la vie et la pensée nous paraissent complétement absentes, nous rencontrons les proportions de la géométrie et les lois rigoureuses du calcul. Comment expliquer un aussi merveilleux ensemble, si tout ce que nous croyons sur la foi de nos sens n'était qu'une vaine apparence?

La mémoire est tout aussi infaillible que la perception et la conscience. Elle n'est, pour ainsi dire, que la continuation de cette dernière faculté; car on ne se souvient pas d'une chose qui n'a exercé sur nous aucune impression, qui n'a pas appartenu d'abord à l'expérience du sens intime, ou qui est toujours restée étrangère à notre personne. Mais il y a plus: sans la mémoire, la conscience elle-même serait impossible et inexplicable à la raison; car elle serait sans sujet; le moi ou la personne humaine n'existerait pas. Nous savons, en effet, qu'une des conditions les plus essentielles de notre existence, c'est notre identité. Or l'identité ne peut se concevoir sans la durée, sans la succession, sans le temps et par conséquent sans le souvenir. Par l'idée du mouvement, la mémoire intervient également dans la perception externe, et la certitude

que nous avons reconnue à l'une de ces facultés devient ainsi nécessairement le partage de l'autre. Au surplus, on peut la soumettre à la même épreuve. Nos souvenirs ne s'accordent pas moins bien entre eux que nos sensations et les objets auxquels elles se rapportent, c'est-à-dire les phénomènes et les qualités de la matière; ils ne tiennent pas une moindre place dans l'ensemble de nos connaissances et de nos idées, et nous avons en outre le pouvoir de les contrôler par de nouvelles expériences.

A la mémoire vient se rattacher naturellement l'imagination, dont le pouvoir se fait sentir dans le domaine de la vérité comme dans celui de la fiction et du mensonge. Ou plutôt il y a deux espèces d'imagination; l'une qui est plus particulièrement la faculté du poëte et de l'artiste: c'est l'imagination créatrice; l'autre, qui n'est à proprement parler qu'un complément de la mémoire, et que l'auteur appelle l'imagination reproductive. Le rôle de celle-ci est de teindre des plus vives couleurs et de disposer en tableaux animés, mais toujours fidèles, toujours conformes à la nature des choses, ce que la mémoire proprement dite nous représente d'une manière vague et confuse. La manière la plus exacte de la définir, c'est de

dire qu'elle est la mémoire des sens, et l'autorité qu'elle exerce sur nous est tout aussi légitime que celle de ces derniers. Même l'imagination créatrice, quand on sait la contenir et la diriger par la réflexion, a son utilité dans la science. Elle lui sert, en quelque façon, de pionnier, lui ouvre des routes nouvelles, étend et multiplie ses perspectives, lui propose des problèmes que l'observation et le raisonnement résoudront plus tard. Elle a sa place dans les connaissances qui passent pour les plus exactes : « Sans enthousiasme, disait Novalis, point de mathématicien. »

Après avoir montré successivement quel est le rôle et quelles sont les conditions de l'association des idées, de l'abstraction, de la généralisation du jugement, du raisonnement, de l'analogie, du témoignage humain, l'auteur arrive enfin à la source la plus importante et la plus générale de nos connaissances, c'est-à-dire à la raison. La raison, c'est le fond même de notre nature intellectuelle, c'est l'esprit tout entier ; car toutes les autres facultés dont il a été question jusqu'ici n'en sont que des applications ou des fonctions diverses. Mais elle peut aussi être considérée indépendamment des phénomènes ou des existences particulières dont elle nous montre les conditions et les lois ; alors

elle a son domaine propre, qui est l'universel, l'absolu, l'infini. En d'autres termes : toutes les idées dont l'expérience ne peut pas nous rendre compte sont autant de manifestations et de faces différentes de l'infini. Ainsi l'idée d'espace se confond avec celle de l'immensité ; l'idée de temps avec celle de l'éternité ; l'idée de substance nous représente l'être en soi, ce qui domine tous les autres êtres, et par conséquent n'a pas de bornes. Il en est de même des idées de cause, d'unité, du bien, du vrai, du beau, que l'expérience ne peut ni expliquer ni contenir. Pour être sûr que la raison ne nous trompe pas, il suffit donc de savoir que l'infini n'est pas seulement une idée, une pure conception de notre intelligence, mais une existence réelle, ou plutôt la réalité même. C'est à ce résultat que l'auteur s'arrête, et, pour l'établir, il ne se met pas en grands frais d'invention ; il se borne à reproduire sous une forme diffuse l'argumentation de Descartes.

On le voit, cette théorie est sensée, généralement vraie, du moins elle rencontrerait aujourd'hui peu de contradicteurs ; mais elle ne va pas au delà d'un simple inventaire, ou, comme nous l'avons déjà dit, d'une analyse psychologique des opérations et des facultés de l'intelligence. Toutes les questions d'un

ordre plus élevé, elle les oublie ou les traite d'une manière insuffisante. Ainsi, pour citer quelques exemples, elle ne justifie pas le témoignage de nos sens; car le principe de causalité dont elle fait dériver cet ordre de connaissances peut bien nous faire croire à des forces distinctes de nous, mais non à des existences divisibles, étendues, matérielles. Berkeley, en regardant le monde extérieur comme une vaine apparence, ne niait pas que nos sensations aient une cause; mais il allait droit à la cause première. C'est à peu près le même procédé qui a conduit au système des causes occasionnelles, dont la véritable conséquence est que nous ne savons pas s'il y a des corps. Il en faut dire autant de la manière dont on démontre ici la légitimité de l'induction. Dire que l'induction repose sur cet axiome, qu'il y a un plan dans la nature, que tous les phénomènes sont soumis à un ordre invariable, c'est un paralogisme s'il en fut; car d'où savons-nous que ce plan, que cet ordre existe? et si nous le savons, n'est-ce pas précisément parce que l'induction nous l'a appris? Sur ce point l'auteur du mémoire n° 13 a fait preuve d'une analyse beaucoup plus profonde et d'une logique plus exercée. Enfin on peut reprocher encore à la théorie que nous venons d'exposer de négliger complétemen

le côté le plus ardu, le côté métaphysique de la question. Elle ne nous dit pas ce qu'est la raison en elle-même, et quels sont exactement les rapports de la pensée à la nature des choses. Après nous avoir enseigné que le temps et l'espace ne sont que deux faces différentes de l'infini, c'est-à-dire probablement deux attributs de Dieu, elle ne nous explique pas comment les choses qu'ils contiennent, ce que nous appelons les êtres finis, peuvent jouir néanmoins d'une existence distincte. Il était pourtant fort naturel de rappeler la discussion qui s'est élevée sur ce sujet entre Clarke et Leibnitz. Ce qu'il y a de trop dans cette partie ne lui fait pas un moindre tort que ce qui y manque. On conçoit difficilement dans un mémoire sur la certitude l'intervention de l'anatomie, de l'optique, de l'acoustique, de la mnémotechnie. Encore si ces digressions, qui ne remplissent pas moins de 100 pages in-folio, avaient en elles-mêmes une valeur réelle, ou si elles servaient à éclairer les rapports du monde physique et du monde moral! mais elles paraissent être absolument sans but, et n'offrent à nos yeux que des notions très-vulgaires et très-générales sur les matières qu'elles concernent. Ce n'est donc pas ce premier volume, malgré les connaissances et les qualités très-sérieuses qu'il ren-

ferme, qui a été jugé digne de vos suffrages.

Tout le mérite de l'ouvrage est, comme nous l'avons déjà dit, dans la partie historique; mais avant de passer en revue tout ce qui est particulièrement digne de fixer votre attention dans ce remarquable travail, nous ne devons pas vous laisser ignorer un défaut capital qu'on y aperçoit d'abord. Il embrasse une carrière beaucoup trop vaste, et peut même sembler en grande partie un véritable hors-d'œuvre, si l'on ne tient compte que des termes du programme et des limites réelles du sujet. Si au contraire on le considère en lui-même, indépendamment de toute condition imposée d'avance, ou comme une histoire générale de la philosophie, on le trouve incomplet ou insuffisant, au moins pour certaines époques et pour certaines doctrines; on commence alors à soupçonner le but particulier dans lequel il a été écrit. Mais lorsqu'on a fait la part de ce plan défectueux, il ne reste plus que des éloges à donner à l'auteur. C'est avec un intérêt vif et soutenu qu'on le suit à travers toutes les destinées de la philosophie, depuis les premiers essais de l'Orient et de la Grèce, jusqu'aux plus modernes conceptions de la France et de l'Allemagne, en s'arrêtant particulièrement aux systèmes qui défendent la cause du scepticisme. Il instruit et plaît

tout à la fois, sans faire étalage de son érudition et sans essayer de la dissimuler, comme l'auteur du mémoire n° 8, sous une forme mondaine et recherchée. Les faits dont il parle lui paraissent si familiers, ils se présentent sous sa plume d'une manière si aisée et si naturelle, qu'on est obligé de lui supposer bien plus de connaissances encore qu'il n'en montre. Il est vrai que la plupart des doctrines qu'il fait passer sous nos yeux, surtout celles qui appartiennent à l'époque de la renaissance, ou qui ont reçu le jour en Allemagne pendant ces deux derniers siècles, ont été de sa part l'objet d'une étude approfondie et de recherches tout à fait originales. Celles que le temps ne lui a pas permis de s'approprier au même degré, il les expose d'après les travaux les plus récents et les plus justement estimés; et toujours, dans un cas comme dans un autre, il a soin d'indiquer avec une religieuse exactitude les sources où il a puisé, les autorités qu'il a prises pour guide. A l'analyse et à la critique des systèmes il a voulu joindre, dans la mesure où elle est nécessaire pour expliquer la marche des idées, la biographie des philosophes, et principalement des sceptiques les plus célèbres. Il recherche dans quelles circonstances ils ont paru, quelle influence ils ont subie et exer-

cée tour à tour, par quels degrés ou quelle suite d'oscillations leur pensée est arrivée à sa forme définitive, enfin quelle a été la destinée intérieure et extérieure de leurs ouvrages. Une foule de détails qui n'ont pas pu trouver place dans le corps du mémoire ont donné lieu à des notes très-curieuses, très-savantes, et non moins intéressantes à lire que le fond.

Nous ne nous arrêterons pas aux quelques pages que l'auteur a consacrées à la philosophie orientale. Il suffit de savoir qu'il a très-bien choisi ses autorités et qu'il a su faire un bon usage des documents que l'on possède sur ce sujet. Il aurait pu, toutefois, parler un peu moins longtemps du prétendu scepticisme de la Bible et du livre de l'Ecclésiaste.

La philosophie grecque, depuis Thalès jusqu'à Sextus Empiricus, est l'objet d'un travail plus sérieux et beaucoup plus étendu, bien qu'il ne soit encore qu'un résumé. L'ordre, la clarté, l'exactitude dans les faits, la justesse dans les appréciations en font le principal mérite. On y trouve à peu près tout ce que la critique et l'érudition contemporaine peuvent nous offrir de plus certain sur les premiers siècles de la philosophie. Mais il y a dans cette esquisse plusieurs parties sur lesquelles nous devons appeler de préférence votre intérêt; et nous

commencerons par celle qui regarde Socrate. La vie, la doctrine, le caractère de ce martyr de la raison, le rôle qu'il a joué dans l'histoire de la pensée, l'influence de son propre génie et celle du génie de son temps sont exposés et jugés ici, nous ne dirons pas avec originalité, car il est difficile d'être original dans un sujet aussi fréquemment exploré, mais avec un rare bon sens et une très-grande élévation d'idées et de langage. Le morceau qui est consacré à Platon n'est pas moins distingué. Il ne nous offre pas seulement une exposition générale de la doctrine de ce philosophe, mais une analyse de quelques-uns de ses dialogues, de ceux qui contiennent plus particulièrement ses vues sur le problème de la certitude ou les conditions de la science. Ces dialogues, selon l'auteur du mémoire, sont au nombre de trois : le Théétète, le Sophiste et le Parménide. A l'imitation de Schleiermacher, il nous montre quel est l'ordre de ces trois compositions, par quels rapports elles tiennent les unes aux autres, et comment elles ne présentent sous des faces diverses qu'une seule et même pensée. Après nous avoir fait connaître dans son ensemble et dans sa plus haute unité la théorie des idées, il nous apprend comment elle a pris naissance, par quels liens elle se rattache aux systèmes antérieurs et

quelles conséquences elle fournit à la morale, à la politique, à la physique, à toutes les parties de la philosophie telle que l'entendaient les anciens. Nous devons signaler encore le tableau un peu rapide mais très-instructif que l'auteur a tracé des destinées du scepticisme depuis Pyrrhon jusqu'à Sextus, depuis le fondateur de l'école jusqu'à son historien et son interprète le plus célèbre. Avant d'examiner les deux ouvrages qui passent avec raison pour l'expression la plus complète du doute philosophique chez les anciens, il désire savoir ce qui les a précédés, il en veut connaître tous les matériaux, et il les cherche dans un espace de quatre à cinq siècles où l'on rencontre les noms de Pyrrhon, d'Ænésidème, d'Agrippa, et une foule d'autres beaucoup moins illustres. Les livres de Sextus abondent en renseignements sur ce qu'on est convenu d'appeler les nouveaux sceptiques ; mais les anciens, ceux qui appartiennent à l'époque que nous venons de désigner, sont loin d'être traités avec la même faveur ; des lambeaux épars et quelques traditions controversées sont à peu près tout ce qui nous en reste. L'auteur du mémoire, sans nous offrir aucun résultat nouveau, a su réunir et coordonner dans quelques pages substantielles ce que l'on sait de plus positif sur cette obscure période de l'histoire du

pyrrhonisme. Aucun des ouvrages où cette question est traitée d'une manière approfondie n'a échappé à ses patientes investigations, depuis les histoires générales de Tennemann et de Tiedmann jusqu'aux plus humbles dissertations publiées en forme de thèses dans les universités de France et d'Allemagne.

Arrivé à Sextus, il réunit d'abord les rares documents que l'on possède sur la vie de ce philosophe ; et avant de commencer l'analyse de ses écrits, il en fait l'histoire, il nous apprend de quelle manière, après combien d'essais, aujourd'hui perdus pour nous, ils ont été composés, et à travers quelles vicissitudes ou par quels canaux ils sont parvenus jusqu'à nous. Arrivés sur-le-champ à une immense réputation malgré leur peu d'originalité, et seulement parce qu'ils favorisaient les dispositions du moment, les ouvrages de Sextus étaient très-répandus dans l'antiquité, et si nous en croyons l'auteur du mémoire, c'est leur universelle et funeste influence qui, par un effet de réaction, a poussé les plus nobles esprits vers le mysticisme. Au contraire, pendant la durée du moyen âge, à cette époque d'autorité et de foi, même en matière de philosophie, leur trace est entièrement perdue, au moins en Occident, et l'on semble

ignorer jusqu'à leur existence. C'est en Italie qu'ils se montrent d'abord, probablement à la suite des érudits grecs que la prise de Constantinople obligea à s'y réfugier. Jordano Bruno est le premier philosophe moderne sur qui ils aient fait impression. Mais nulle part ils n'ont été accueillis avec plus d'empressement et leur influence n'a été plus rapide qu'en France. La patrie de Montaigne et de Rabelais, de Huet et de Pascal, était plus propre qu'aucun autre pays à leur rendre la vie qu'ils avaient perdue depuis si longtemps. Deux hommes d'une nature d'esprit bien différente et guidés par des motifs diamétralement opposés se partagèrent la tâche de les rendre accessibles à tous les savants. Henri-Estienne, le libre penseur, le proscrit de tous les partis, celui que la Sorbonne faisait brûler en effigie en qualité d'hérétique, et que Théodore de Bèze retenait en prison à titre d'athée, d'esprit fort et de Pantagruel; Henri-Estienne a publié avec le texte une version latine des *Hypotyposes*, et Gentian Hervet, le théologien orthodoxe, le protégé du cardinal de Lorraine, a traduit, également en latin, le *Traité contre les savants* (*Adversus mathematicos*). L'un et l'autre déclare très-franchement ses intentions. Le premier voudrait inspirer à la philosophie de son temps des sentiments

de modestie qu'elle ignore. Sans être positivement du parti des sceptiques, il convient qu'il incline de leur côté et qu'il préfère leur indolente indécision aux affirmations tranchantes et hasardées de leurs adversaires. Le but avoué du second est de confondre la raison, de démontrer la vanité des sciences et de ramener par ce moyen au respect de l'autorité et à la simplicité de la foi les esprits agités par le vent de l'hérésie. Les doutes du philosophe païen lui paraissent être une arme excellente pour la défense de la révélation chrétienne, et il rappelle qu'avant lui Pic de la Mirandole en avait porté le même jugement. On connaissait donc déjà au seizième siècle ce système plus particulièrement mis en pratique au dix-septième, dont on a coutume de faire honneur à Huet et Pascal, et qui consiste à mettre le salut de la religion dans l'abaissement de l'intelligence humaine. Après les traducteurs latins de Sextus viennent les traducteurs ou les interprètes français, entre autres Gassendi et Sorbière; après nous avoir fait connaître la destinée de ces livres en France et en Italie, l'auteur du mémoire nous donne une idée du crédit qu'ils ont obtenu et de l'activité qu'ils ont provoquée en Allemagne depuis la savante édition de Fabricius jusqu'à la lutte qui s'est élevée entre

deux philosophes contemporains sous les noms de Jordano Bruno et de l'auteur des *Hypotyposes*. Tout ce morceau est plein d'intérêt et nous montre un esprit curieux, actif, éminemment propre à ce genre de recherches.

Nous ne vous entretiendrons pas longtemps de l'analyse philosophique dont il est suivi. Outre qu'il serait fastidieux de vous offrir à notre tour une analyse de cette analyse, nous devons faire remarquer qu'il ne s'agit pas ici de faire connaître pour la première fois un des monuments les plus importants de l'antiquité : les écrits de Sextus n'ont pas seulement été commentés, annotés, traduits à plusieurs reprises et dans plusieurs langues modernes; on en trouve aussi un résumé fidèle et suffisamment étendu dans les *Mélanges de littérature et de philosophie* d'Ancillon, dans l'*Histoire du scepticisme* de Staeudlin, et surtout dans le quatrième volume du grand ouvrage de Tennemann. L'auteur du mémoire, tout en se guidant sur l'original, comme il est juste de le reconnaître, n'a pas pu ne pas profiter de ces travaux qu'il a si patiemment explorés. Il expose et apprécie très-bien, nous dirons même d'une façon piquante, les idées, la manière, les artifices du philosophe grec et le mécanisme un peu uniforme de sa dialectique. Il donne une idée

exacte et parfaitement irréprochable, quant aux détails, de chacun de ses deux ouvrages. Mais il ne paraît pas avoir aperçu le lien qui les unit d'une manière si évidente et le plan général qui en a dirigé la composition. Dans les *Hypotyposes*, on s'attaque à la raison elle-même, à la science, à la connaissance en général, et à chacune de ses conditions les plus essentielles. Ainsi, après avoir développé les divers motifs de doute ou les arguments généraux du scepticisme enseignés pour la première fois par Pyrrhon et ramenés par Agrippa à leur forme la plus savante, on s'efforce d'établir successivement : 1° que nous ne possédons aucun moyen de découvrir la vérité; que nos sens, notre entendement, notre être tout entier ne nous offrent qu'un amas de ténèbres et de contradictions; 2° que nous ne possédons aucun moyen de discerner la vérité ou de reconnaître sa présence, en supposant même qu'elle ne soit pas inaccessible pour nous ; qu'il n'existe pas et ne peut pas exister un signe qui lui soit équivalent; 3° que nous ne pouvons donner aucune preuve de la vérité, en supposant qu'il y ait un signe pour la reconnaître et une faculté pour la découvrir; que tous nos moyens de démonstration, l'induction, la déduction, le syllogisme, ne font que tourner éternellement dans

un cercle; 4° que la définition et la division, qui sont les conditions de la démonstration, n'ont pas plus de fondement que cette opération elle-même. Enfin, pour que tous les éléments de la science pyrrhonienne (c'est le sens du mot hypotypose) se trouvent réunis dans ce livre, on y a fait entrer comme un vocabulaire du scepticisme; on prescrit au philosophe sceptique les expressions dont il doit se servir pour éviter de se compromettre et pour échapper aux contradictions de ses adversaires. Au contraire, dans l'*Adversus mathematicos*, ou le *Traité contre les savants*, on fait l'application de tous ces principes négatifs; on prend une à une chacune des sciences qui composaient alors la fortune intellectuelle de l'homme; on la considère dans son principe, dans sa méthode, dans sa fin, et l'on arrive au même résultat que pour la vérité en général. Afin de n'en laisser échapper aucune, on les divise en deux classes, selon l'usage des stoïciens; les sciences encycliques et les sciences philosophiques. Les premières sont : la grammaire, la rhétorique, la géométrie, l'arithmétique, la musique et l'astrologie; les autres sont : la logique, la physique à laquelle se rattache la théologie naturelle, et la morale. Il faut convenir que ce plan ne manque ni de hardiesse ni de grandeur; et si l'exécu-

tion n'y répond pas tout à fait, il faut s'en prendre moins à Sextus qu'à sa malheureuse doctrine et au scepticisme ancien en général. Les anciens, moins familiarisés que nous avec les procédés de l'analyse psychologique, moins accoutumés à chercher dans le fond même de notre constitution intellectuelle la base de leurs opinions et de leurs systèmes, attachaient une extrême importance aux formes extérieures du raisonnement. Aussi, voyez comme ils en ont abusé, non-seulement les sophistes, mais les esprits les plus graves; non-seulement les disciples de Pyrrhon, mais les philosophes qui aspiraient au plus altier dogmatisme! Que peut-on imaginer de plus puéril, par exemple, quand ce n'est pas un parti pris de se donner le change, que les arguments de l'école d'Élée, de l'école de Mégare, et la plupart de ceux de l'école stoïcienne? Et la dialectique même de Platon n'est-elle pas très-souvent plus subtile que profonde? Il n'est donc pas étonnant que Sextus, avec une bien plus mauvaise cause à défendre, soit tombé dans la même faute, et que la plupart de ses objections contre la certitude ne soient guère que des artifices de langage. Il n'a point d'originalité, cela est vrai; mais il est ce qu'il y a de plus heureux pour nous: un interprète aussi fidèle, aussi complet, aussi

méthodique qu'il est possible de l'être, du scepticisme dans la philosophie grecque.

Au reste, quelque opinion que l'on ait sur la valeur personnelle de Sextus et sur l'ensemble de ses ouvrages, il n'y a pas un seul de ses arguments qui ne se détruise lui-même et ne suppose les principes qu'il attaque. C'est ce que l'auteur de ce mémoire établit avec beaucoup de précision. De ce que les opinions humaines se combattent les unes les autres; de ce que nos sensations et nos idées changent suivant les lieux, suivant les temps, suivant les circonstances, on veut conclure que la vérité n'existe pas pour nous : on fait donc une exception en faveur de cet axiome, que la même chose ne peut pas être affirmée et niée en même temps, ou que la vérité doit être la même pour tous les temps, pour tous les lieux, pour toutes les intelligences. On démontre que rien n'est susceptible de démonstration. On prouve par le raisonnement que le raisonnement nous trompe. On nie qu'il existe aucun moyen de communication entre les esprits, et l'on comprend assez bien la pensée de ses adversaires pour la reproduire et la réfuter. Si la logique est outragée à chaque pas dans ce système, est-ce la morale qui y trouve son compte? Doit-il au moins, comme le voulait le fondateur

de l'école, nous enseigner l'art de vivre heureux? Un porc dévorant tranquillement sa pâture sur un vaisseau battu par la tempête, tandis que les passagers se livrent aux angoisses de la terreur et du désespoir; voilà, selon Pyrrhon, l'image de la tranquillité dont le philosophe sceptique sait jouir au milieu de l'agitation des autres hommes. Il n'y a rien à ajouter à cette définition.

Après l'analyse des livres de Sextus, l'auteur reprend où il l'avait laissée l'histoire du problème de la certitude à travers toutes les écoles de la Grèce. Les doctrines de la nouvelle Académie, ses rapports avec Platon, sa lutte contre le stoïcisme, les idées des stoïciens eux-mêmes sur la légitimité et les sources de la connaissance, enfin, le mysticisme de l'école d'Alexandrie, sont exposés et appréciés d'une manière conforme à l'état présent de la science, mais qui n'attire point particulièrement l'attention. Il n'en est pas de même de ce qui suit. Non content de consulter, sur le problème qui l'occupe, tous les systèmes et toutes les écoles de philosophie, l'auteur en cherche aussi la solution dans l'Évangile et dans les Actes des Apôtres. La certitude de la conscience, celle des sens, celle de la raison et du raisonnement, l'autorité du témoignage humain, sont démontrées tour à tour par

des textes et par des exemples de l'Écriture sainte. Quand le Christ ou ses disciples semblent peu favorables à la science, ils veulent parler des études stériles et vaines de leur temps, non de la science proprement dite, et encore moins de la raison. Quand ils nous dépeignent en termes si énergiques la faiblesse, la misère et l'impuissance de l'homme, il est question non de l'intelligence, mais de la volonté et du cœur. C'est par le cœur que saint Paul nous ordonne de redevenir enfants. C'est le cœur qui a été dégradé par le péché, et qui a besoin d'être purifié par la grâce. La foi elle-même est une vertu du cœur, qui, renfermée tout entière dans la région des sentiments et dans le domaine de l'incompréhensible, ne peut gêner en rien l'action de la raison : on ne doit commencer à croire que lorsqu'on cesse de comprendre. Enfin, saint Paul n'a-t-il pas ordonné de tout examiner et de retenir le meilleur (I Thess., v, 21)? Et dans ce précepte divin est-il possible de voir autre chose que la consécration du libre examen et même le principe de l'éclectisme? On reconnaît ici facilement l'influence d'une préoccupation théologique. L'auteur appartient évidemment à la religion réformée, et il suit cette direction qu'on est convenu d'appeler le rationalisme. On peut comprendre et

l'on comprend très-diversement les rapports de la raison et de la foi, ou le rôle que peut jouer la philosophie dans l'histoire et dans l'interprétation des principaux monuments et des traditions les plus importantes de la religion. Mais, à quelque parti qu'on s'arrête dans cette grave matière, il n'est pas permis de chercher une théorie de la certitude, une justification réfléchie de la raison, une analyse de toutes les facultés et de tous les principes de l'intelligence dans un enseignement qui s'adresse à la foi et qui part de la supposition d'une intervention surnaturelle. Un esprit aussi juste et aussi exercé que l'auteur du mémoire n'aurait pas dû tomber dans cette faute.

Le chapitre qu'il a consacré aux pères de l'Église, quoique écrit en grande partie sous l'influence des mêmes préoccupations, nous offre un intérêt plus réel, c'est à dire plus philosophique, et n'est pas indifférent à la question. Il nous montre comment la théologie chrétienne, aussitôt qu'elle a voulu s'organiser, asseoir les bases de son enseignement, arrêter la forme et le sens de ses dogmes, ou les défendre contre les attaques de l'incrédulité, a été obligée de s'adresser à toutes les facultés de l'intelligence, et de reprendre, sous d'autres noms, les mêmes problèmes qui avaient été agités autrefois par les philosophes de la Grèce. Tel est en gé-

néral le caractère que nous offrent la plupart des écrits des Pères de l'Église. Mais il y a une différence très-sensible, et déjà souvent signalée, entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident. La première est plus méditative; elle recherche les questions ardues et difficiles, dont la solution, heureusement, n'est pas nécessaire à la conduite de la vie: elle a créé toute une métaphysique religieuse, non moins hardie et non moins subtile quelquefois que celle des philosophes; ce sont les mêmes idées, celles de l'être, de l'unité, de la substance, de la génération, de la nature, qu'elle développe dans un autre langage, qu'elle associe à d'autres éléments. La seconde est plus pratique, plus occupée à gouverner qu'à persuader, plus attentive aux intérêts de l'âme qu'à ceux de l'intelligence. Aussi la question qui la captive principalement et à laquelle elle subordonne toutes les autres, c'est la question de la liberté et de la grâce.

Le premier des apologistes chrétiens, saint Justin le Martyr, est un ardent défenseur de la raison. Il divinise en même temps la philosophie et le christianisme, en regardant celle-là comme une préparation nécessaire à celui-ci. Socrate, Platon, Pythagore sont pour lui, aussi bien que les prophètes de l'Ancien Testament, de véritables pré-

curseurs du fils de Dieu. Il tient pour certain que le Verbe, avant de s'incarner en Jésus-Christ, s'était déjà communiqué, de diverses manières, à tous les peuples du monde. Origène et saint Clément d'Alexandrie professent à peu près les mêmes opinions. Leur but à tous deux est de mettre parfaitement d'accord la philosophie et la religion. Le premier, partisan outré de cette manière allégorique d'interpréter les Écritures qui a prévalu à Alexandrie, et qui, selon l'auteur du mémoire, se rattache à la doctrine de Platon, ne recule devant aucune hardiesse de la pensée. Il sacrifie sans scrupule et la lettre et les faits à des idées préconçues : il les fait servir en esclaves à tous les besoins de la spéculation. Quant à saint Clément, dont on connaît l'érudition philosophique, il regarde tous les systèmes de la philosophie grecque comme des souvenirs épars d'une antique révélation, comme des fragments disséminés de la parole divine. De là son éclectisme et la conviction si souvent exprimée dans ses œuvres que la philosophie est pour les Grecs ce que la loi est pour les Juifs, que l'une et l'autre conduisent à la religion du Christ. Un autre père de l'Église orientale, Synesius, est resté, quoique évêque, un disciple fervent de la célèbre Hypatie. Enfin, le héros de l'orthodoxie, saint

Athanase lui-même, nous représente la raison comme une copie de Dieu, où l'homme, privé des lumières de l'Évangile, peut reconnaître les traits du divin modèle. On a prétendu que les Pères de l'Église ont cherché dans le scepticisme une arme pour défendre la foi ; mais rien de plus erroné que cette assertion. Tous, même les Pères latins, généralement moins instruits et moins favorables à la philosophie que les Pères grecs, témoignent une aversion profonde pour les doctrines de Pyrrhon, de Sextus et de la nouvelle Académie. D'ailleurs, ce ne sont pas ceux qui ont fait la guerre à la raison qui ont été les plus fidèles interprètes de la foi. Tertullien, le plus fougueux de tous, a fini par devenir un dangereux sectaire, et même, avant sa chute, il réhabilite, sous le nom de nature, tout ce qu'il a condamné sous le nom de raison. Au contraire, saint Augustin, une des plus grandes lumières de l'Église, l'adversaire éloquent et terrible de toutes les hérésies, quoiqu'il dût plus tard devenir lui-même le patron d'une hérésie nouvelle; saint Augustin n'hésite pas à se déclarer disciple de Platon; et tandis que, d'une part, il soutient, contre les manichéens et les donatistes, la cause de l'orthodoxie religieuse, de l'autre, il défend contre la nouvelle Académie, le dogmatisme

philosophique, c'est-à-dire l'autorité de la raison. Il démontre par la raison l'existence de Dieu; il l'interroge sur la nature et les destinées de l'âme : il comprend, douze siècles avant Descartes, que la certitude de la conscience est la condition de toute autre certitude, et le scepticisme, à ses yeux, n'est pas seulement une démence, mais une impiété.

Après saint Augustin, on voit déjà se préparer, sous l'influence des écrits de Boëce, de Cassiodore, d'Isidore de Séville, de saint Jean de Damas, les principaux éléments de la philosophie scolastique; puis vient la scolastique elle-même, précédée et accompagnée, pendant la durée de quelques siècles, par la philosophie arabe. L'auteur du mémoire est parfaitement informé de tout ce qui a été écrit sur cette époque encore obscure de l'histoire de la philosophie; mais il ne paraît pas la connaître beaucoup par lui-même, et le résumé qu'il en donne, très-insuffisant pour une histoire générale, ne répand aucune clarté nouvelle sur la question mise au concours. C'est une lacune regrettable; car la querelle du réalisme et du nominalisme est d'une très-haute importance, non-seulement pour l'étude historique, mais pour la solution du problème de la certitude.

En revanche, le chapitre qui concerne la phi-

losophie de la renaissance est très-remarquable. Ici tout est original, instructif, d'un rare intérêt, et l'on se demande si jamais dans notre langue quelque chose de meilleur a été écrit sur ce sujet. Le quinzième et le seizième siècle sont traités généralement avec assez de négligence par les historiens de la philosophie ; l'auteur du mémoire en a fait une étude approfondie, il en a exploré avec une patience admirable tous les monuments, il fait un tableau très-animé et très-piquant du mouvement intellectuel dont ils ont été témoins ; mouvement plus confus que fécond, plus hardi qu'original, plus littéraire que philosophique ; et, non content de retracer la marche des idées, il nous fait connaître aussi les hommes, leurs caractères, leur influence personnelle et celle qu'ils ont exercée par l'attrait de la nouveauté ou l'originalité du langage. A cette époque de lutte et de transition, le scepticisme a dû jouer un très-grand rôle ; et, en effet, on le rencontre sous toutes les formes, dans le monde aussi bien que dans l'école ; dans les rangs de l'Église, sous le masque même de la religion comme sous le nom de la philosophie. Mais trois hommes le représentent plus particulièrement, surtout en France : Montaigne, Charron et Sanchez. Les deux premiers, par le tour original

et piquant qui distingue leurs écrits, l'ont mis à la portée des gens du monde; le troisième, esprit grave, logicien sévère, écrivain peu accessible au grand nombre, l'a introduit dans les universités et parmi les savants. Tous trois, en remettant tout en question, non-seulement les opinions et la science de leur temps, comme Cornelius Agrippa l'avait fait avant eux, mais les principes les plus essentiels de l'intelligence elle-même, ont forcé l'esprit moderne à se rendre compte de tout, à tout recommencer, et à conquérir ainsi une indépendance sans limites. Les *Essais* et le livre *de la Sagesse*, quoique inspirés par une toute autre pensée, ont eu plus de part qu'on ne l'imagine aux *Méditations* de Descartes.

Chaque fois que la raison a fait un progrès sur un point, on peut être sûr que le mouvement se communiquera de proche en proche à tous les autres, et qu'il gagnera même les opinions, les partis et les systèmes dont l'intérêt ou le but est de refuser toute valeur à l'intelligence humaine. La révolution cartésienne n'a donc pas détruit le scepticisme; mais elle l'a forcé à revêtir un caractère plus sérieux et plus profond, à chercher ses motifs dans une connaissance plus réelle de la nature et et de l'histoire. Aussi les défenseurs ne lui man-

quent pas au dix-septième siècle, moins populaires, mais plus dangereux qu'au seizième. Il suffit de citer les noms de Bayle, de Lamothe-Levayer, de Huet, de Pascal. Bayle, c'est le scepticisme érudit qui triomphe de la diversité des opinions humaines, et ne connaît guère d'autre argument que d'opposer les uns aux autres, sans s'inquiéter de leurs ressemblances, les différents systèmes philosophiques ou religieux dont l'histoire a gardé le souvenir. Pascal, c'est le sceptique passionné, plus encore que religieux, qui, n'obtenant pas de la raison tout ce que son altière curiosité lui demande, on pourrait dire en exige, se jette par désespoir entre les bras de la foi. Huet représente à la fois le scepticisme érudit et théologique. Quant au fond, il n'y a pas une idée qui lui appartienne; il n'a fait que restaurer, comme on lui en a fait justement le reproche, et revêtir d'une forme plus moderne les arguments de Sextus; mais il a mis plus de suite et de calcul qu'aucun autre avant lui dans ce procédé qui consiste à dégoûter les esprits de la raison pour les rendre plus dociles à l'autorité. L'auteur du mémoire ne se borne pas à nous faire connaître l'ouvrage de Huet, où ce double caractère est le plus prononcé, c'est-à-dire le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*; il passe en revue tous ses autres

écrits et nous les montre constamment dirigés vers le même but; il expose d'une manière très-attachante sa vie, ses rapports avec le cartésianisme et les jugements très-contradictoires dont il a été l'objet. Enfin, Lamothe-Levayer sert de lien et de transition entre le scepticisme populaire du seizième et le scepticisme savant du dix-huitième siècle. Par la variété de ses connaissances, la facilité de son style, l'insouciance de son caractère, il tient de Montaigne et de Charron; il se rapproche de l'évêque d'Avranche par les efforts qu'il fait pour ressusciter Sextus Empiricus.

Le rôle que Huet a joué en France, deux autres théologiens, Hirnhaym et Glanwill, ont essayé de le remplir, le premier en Allemagne, au profit du catholicisme, le second en Angleterre, pour le compte de l'orthodoxie protestante. Hirnhaym est un esprit inculte et grossier qui a plutôt des rancunes qu'un système, et ne paraît soupçonner ni les ressources ni les difficultés de sa position. Glanwill tient un rang plus élevé dans l'ordre des intelligences. Ses arguments contre l'idée de cause sont d'un esprit original et profond, quoique très-inconséquent. Mais ni l'un ni l'autre n'ont exercé une influence réelle sur les destinées de la philosophie. Les véritables représentants du scepticisme, en Angleterre

et en Allemagne, c'est Hume et Kant, deux génies inséparables dans l'histoire de la pensée, qui sont arrivés au même résultat par deux chemins presque opposés, et qui ont porté la science du doute à une telle perfection, qu'il ne lui a pas été possible, après eux, d'avancer d'un seul pas. L'exposition de la doctrine de Hume, quoique beaucoup plus difficile, n'est ni moins intéressante, ni moins exacte, ni moins complète que celle de la doctrine de Huet. Elle est tirée, non-seulement des *Essais sur l'entendement humain*, mais du *Traité de la nature humaine*, qui n'a jamais été traduit dans notre langue et qui est rarement consulté. Il en faut féliciter l'auteur du mémoire ; car la pensée du sceptique anglais se montre, à certains égards, bien plus clairement dans ce premier ouvrage, si mal accueilli par les contemporains, que dans celui qui fit plus tard la plus grande partie de sa renommée. La critique qui suit cette exposition n'a pas tout à fait la même valeur. Elle manque de force et d'élévation ; elle s'appesantit trop sur les détails et perd de vue les principes ; elle semble oublier que le scepticisme de Hume n'est qu'un corollaire du sensualisme de Locke, et qu'en montrant la fausseté de celui-ci, on a répondu d'avance à toutes les subtilités de celui-là. Mais la portion la

plus importante de ce mémoire, c'est sans contredit celle qui est consacrée à Kant et au mouvement philosophique dont il a été le centre en Allemagne. Elle n'est pas moins intéressante et renferme des connaissances plus rares, plus précieuses pour la philosophie que le chapitre relatif à l'époque de la renaissance. Un peu plus développée, surtout en ce qui concerne les écoles les plus récentes, elle aurait pu obtenir un rang très-distingué dans le concours que vous avez institué dernièrement sur la philosophie allemande. Nous ne possédons, jusqu'à présent, aucun ouvrage qui fasse connaître aussi bien, avec des détails aussi abondants et aussi curieux, toute cette période qui s'étend de Leibnitz à l'auteur de la *Critique de la raison pure*. Leibnitz lui-même n'a pas été assez étudié peut-être, ou n'est pas apprécié avec assez de justice ; mais tout ce qui l'a suivi est traité avec un savoir et un jugement remarquables. On voit d'abord par quels degrés, par quelle suite d'efforts et d'obscurs essais Kant a été conduit à son système, et, on peut le dire, à la souveraineté intellectuelle de l'Allemagne, quelles ont été ses relations avec les esprits les plus distingués de son temps, quelle influence a exercée sur lui l'école spiritualiste et éclectique qui avait pour centre

l'académie de Berlin, et quelles doctrines il apporta devant cette même académie, quand il prit part, en 1763, au concours qu'elle avait ouvert sur cette question : les vérités métaphysiques peuvent-elles acquérir le même degré d'évidence que les vérités mathématiques? C'est presque le sujet que vous avez proposé vous-mêmes, et vous n'apprendrez pas sans une légitime satisfaction que, malgré le grand nom qui vient d'être prononcé, le concours de 1763 est resté bien loin de celui de 1846. Kant ne soupçonnait même pas alors le système qui a fait sa gloire et qui a imprimé une si vigoureuse impulsion à la pensée humaine. Son mémoire fut jugé inférieur à celui de Mendelssohn, son heureux concurrent. On trouvera ici un examen très-intéressant de cet ouvrage, qui n'a pas encore été traduit ni même analysé dans notre langue. Après avoir fait connaître les autres écrits de Kant qui appartiennent à la même époque, c'est-à-dire au temps où son génie se cherchait encore, l'auteur arrive à la *Critique de la raison pure*, dont l'analyse et la critique ne laissent rien à désirer. On n'a rien publié sur cet obscur et sévère monument de plus exact, de plus substantiel et de plus solide. De rapides indications sur tout ce qui s'est fait après Kant, sur tous les systèmes qui se sont élevés

à la place et à côté du sien, sur l'activité sans exemple qu'il a provoquée dans toutes les sphères de l'intelligence, complètent ce tableau de la philosophie allemande. Cependant la carrière que l'auteur s'était tracée est loin d'être remplie. A la place de cette simple esquisse il aurait voulu nous offrir une véritable histoire; tous ses matériaux étaient prêts, son plan était dessiné; mais, comme on le conçoit sans peine, le temps lui a fait défaut.

Malgré cette dernière lacune, malgré le vice de composition et les nombreuses inégalités qui la déparent, toute la partie historique de ce mémoire est, au jugement de votre section de philosophie, un des ouvrages les plus sérieux qui aient été présentés à un concours académique. Si l'auteur, soit en développant, soit en resserrant son cadre, mais, dans tous les cas, en comblant les vides et en observant la règle des proportions, donnait à ce travail une destination plus précise, il en ferait facilement ou un savant résumé de l'histoire générale de la philosophie, ou un tableau très-intéressant des destinées particulières du scepticisme. L'indigeste compilation de Crousaz et le livre que Staeudlin, vers la fin du dernier siècle, a publié sur le même sujet en Allemagne, sont loin de satisfaire aux conditions présentes de la science.

Le mémoire tout entier se termine par une conclusion générale dont voici à peu près la substance.

Le scepticisme dont nous venons de parcourir l'histoire, que nous connaissons à présent sous toutes ses faces et dans tous ses excès ; le scepticisme ne peut pas nier la certitude de la conscience, car il serait obligé de se nier lui-même. Or, s'il admet le témoignage de la conscience, il est obligé d'admettre en même temps tous les phénomènes qu'elle éclaire et toutes les facultés qu'elle suppose.

Au nombre de ces phénomènes, on remarque d'abord la volonté ou l'activité. L'activité n'est pas un fait passager qui ne laisse aucune trace après lui ; c'est une vertu essentielle, permanente, une force qui tire de son propre sein l'acte par lequel elle se manifeste : cette force est le sujet même de la conscience ou le moi, être identique et indivisible, malgré la diversité des phénomènes qu'il éprouve.

Le moi ne peut pas séparer la conscience de sa force de celle de sa faiblesse ; il ne peut pas exercer ses facultés actives sans rencontrer des limites et des obstacles. Or quels sont ces obstacles, sinon d'autres forces qui résistent à la sienne, qui l'entourent et le pressent de tous côtés, qui pénètrent

jusqu'au sein de sa propre existence par le fait involontaire de la sensation? La totalité des forces auxquelles nous rapportons comme à leurs causes immédiate les diverses impressions de nos sens, c'est-à-dire nos sensations, c'est ce qu'on appelle le monde extérieur.

Ni la conscience de notre propre existence, ni la perception du monde extérieur, ne sont possibles sans l'intervention des idées ou des principes de la raison. En effet, pour être assurés que nous sommes, ou qu'il existe en nous, outre les phénomènes qui passent, une force qui demeure, une substance identique et indivisible, il faut nous appuyer sur le principe de contradiction et d'identité, éclairé par la notion de cause. Pour être assurés de l'existence du monde extérieur, il faut que nous en appellions à la fois au principe de causalité, au principe de l'identité, et à la notion d'espace. Nous sommes donc obligés d'attribuer à la raison la même certitude qu'au témoignage de la conscience et des sens. Or quels sont les caractères distinctifs de la raison? Le scepticisme lui-même, ou du moins son plus illustre représentant dans les temps modernes, Kant, n'a pas pu se refuser à la distinction de deux ordres d'idées : l'un particulier et contingent, c'est la sphère de l'expérience; l'autre universel et

nécessaire, c'est le domaine de la raison. Mais l'universel et le nécessaire n'est pas autre chose que l'infini, et l'infini, c'est-à-dire Dieu, ne peut être conçu sans qu'on soit par cela seul forcé de croire à son existence.

De l'idée de Dieu on est conduit nécessairement à celle de la Providence. Dieu, qui est l'objet immédiat de la raison, ne peut être que la raison même dans son unité et dans son universalité, ou le principe de tout ordre, de toute règle et de toute sagesse. Il est aussi le principe par lequel cet ordre se réalise, c'est-à-dire la cause première et toute-puissante. Or ces deux attributs réunis, la toute-puissance et la sagesse infinie, ou la raison et la force font de Dieu une personne, un être qui a la conscience de lui-même, par conséquent un être distinct du monde, une Providence, un pouvoir créateur et libre.

La même faculté qui nous révèle l'existence et les attributs de Dieu, c'est-à-dire le fondement de l'ordre métaphysique, nous introduit aussi dans l'ordre moral, nous fait connaître la loi du devoir, l'idée de la justice et du droit, tous les principes de la société civile et politique. Par ce nouveau résultat, elle met l'existence de notre liberté au-dessus du doute, et venant joindre son témoignage à celui

de la conscience, elle ôte au fatalisme son seul appui.

Enfin, en nous prescrivant une tâche à laquelle cette vie ne peut suffire, en nous imposant comme règle absolue de nos actions une loi dont l'accomplissement n'est pas possible dans les conditions présentes de notre existence, elle nous ouvre des espérances et un avenir sans fin; elle nous oblige à admettre le dogme de l'immortalité.

Ces convictions sont certainement très-élevées et très-sages; mais sont-elles suffisamment justifiées par tout ce qui précède? Faut-il les accepter dans leur ensemble comme la conclusion légitime de l'ouvrage? Nous ne le pensons pas. D'une part, elles n'ont qu'un rapport très-indirect avec l'histoire, où rien ne les annonce ni ne les prépare d'une manière sensible; de l'autre, elles ont beaucoup plus de portée, d'unité, et surtout de valeur métaphysique que la théorie n'en laisse soupçonner. Comme elles ne portent pas non plus leurs preuves avec elles dans le morceau final qui les contient, il faut les considérer comme une simple profession de foi, très-propre sans doute à nous faire apprécier l'auteur et à nous inspirer pour lui un profond intérêt, mais à peu près étrangère à l'ouvrage. Tel n'est pas du tout le sens des derniers

mots du programme. Ce n'est pas assez d'énoncer les vérités qu'on veut soustraire au scepticisme; il faut réellement les placer au-dessus de ses atteintes; il faut les entourer de la plus vive et de la plus complète lumière; il faut qu'elles sortent naturellement, logiquement, d'une théorie générale de la certitude.

En résumé, ce qui manque dans ce travail, ce n'est ni la science, ni le talent, ni la conviction philosophique, ni même le style, qui, nonobstant quelques locutions incorrectes ou bizarres, fruit d'un long commerce avec l'Allemagne, est toujours sage, convenable, d'une clarté extrême, parfois spirituel et piquant; il y manque l'unité, la proportion, la rigueur; et tous ces défauts peuvent se résumer dans un seul : l'absence d'un but parfaitement arrêté. Ce sont des matériaux rares et précieux qu'on s'est pressé d'arranger dans un certain ordre, mais dont on n'a pas eu le temps de construire un édifice. Tel qu'il est cependant, il ne doit pas rester sans récompense. Votre section de philosophie vous propose donc de décerner à l'auteur du mémoire n° 19 une mention honorable.

N° 12.

« Et ne dites point que cette secte est à présent abolie : elle est en vigueur autant qu'elle fut jamais, et la plupart de ceux qui pensent avoir un peu plus d'esprit que les autres, ne trouvant rien dans la philosophie ordinaire qui les satisfasse et n'en voyant point de meilleure, se jettent aussitôt dans celle des sceptiques. »

DESCARTES.

(2 vol. in-folio, formant ensemble 1929 pages, écriture très-serrée.)

Si l'Académie avait à juger, non les ouvrages qui lui sont présentés, mais les esprits qui comparaissent devant elle, l'auteur du mémoire dont nous allons l'entretenir obtiendrait sans contredit le premier rang dans ce concours. On ne rencontre pas souvent une nature aussi richement douée : l'abondance unie à la force, et formant ensemble une sorte de verve philosophique qui ne se lasse ni ne tarit jamais, l'enthousiasme et la candeur de la foi, de cette foi générale qui s'adresse à la vérité et à la science, avec les facultés les plus puissantes pour la méditation ; une imagination vive et ardente, une sensibilité expansive, un langage animé,

entraînant, éloquent quelquefois, avec un sens métaphysique des plus profonds; enfin tout ce qui constitue une âme élevée et une noble intelligence. Ajoutez à cela une immense lecture; un commerce que l'on peut dire intime avec les plus grands esprits du dix-septième siècle, surtout avec Leibnitz et Malebranche; une instruction philosophique aussi variée peut-être, plus profonde assurément que celle qui distingue le précédent mémoire, et une foule d'autres connaissances qui, sans être indispensables au philosophe, peuvent servir cependant à étendre son horizon, à feconder ses principes, et à rendre plus évidente pour lui l'harmonie générale des idées et des faits. Aussi n'y a-t-il point d'exagération à dire que ce travail, dont l'étendue seule est déjà un sujet d'étonnement, a excité dans le sein de votre section de philosophie un sentiment de véritable admiration, augmenté encore par l'âge de l'auteur. Il nous apprend lui-même, à propos des conditions du témoignage humain, que, n'étant pas né quand Napoléon est mort, il n'a pu connaître l'existence et les actions de ce grand homme que sur la foi de la tradition et de l'histoire. C'est donc un jeune homme à peine sorti des bancs de l'école qui a produit, dans l'espace de deux ans, ces trois énormes volumes in-

folio, si riches sous le double point de vue de la science et du talent, et plus riches encore par ce qu'ils promettent que par ce qu'ils donnent. Et son âge, et son caractère, et la portée de son esprit, se révèlent tout entiers dans ces lignes tirées de la *Préface* : « Il est des âmes disposées de telle sorte, que l'incertitude est leur plus grand supplice, et que leur vie se passe à y échapper par le travail. C'est pour obéir à ce sentiment et comme à cet instinct, que j'ai composé cet ouvrage. J'y ai mis tout mon esprit, et, ce qui vaut mieux, tout mon cœur. Pendant deux années, qui seront peut-être les plus laborieuses et les plus retirées de mon existence, j'ai vécu tournant et retournant ces éternels problèmes, qui semblent nous avoir été posés par la nature pour nous solliciter plutôt que pour nous satisfaire. J'y ai cherché cette forte et substantielle nourriture de l'esprit qui n'est nulle part, sinon là ; car on a beau presser le reste, il est vide et stérile... Quelque chose donc qui advienne, que les savants à qui je soumets ce fruit de mes veilles l'estiment ou le rejettent, je dirai dans un sens profond : *At mihi plaudo*, car ces conversations que l'on a avec la vérité par la science ne sont ni inutiles ni vaines. Le style où on les raconte, faute d'expérience et de génie, peut traîner et languir ;

la peinture qu'on en fait aux autres peut ne sembler qu'un récit pâle et décoloré; mais soi-même on s'est élevé, étendu et affermi dans ce divin commerce; on s'y est oublié soi et sa bassesse, et tant de misères, qu'on retrouve, hélas! quand on est redescendu. »

Malheureusement, les qualités que nous venons de signaler, et qui auraient pu faire de ce mémoire le résultat la plus brillant du concours, se détruisent trop souvent par leur excès même et dégénèrent en défauts. Ainsi cette fécondité d'esprit, dont on est d'abord surpris et charmé, devient bientôt une exubérance pleine de fatigues. Non-seulement la question dans son entier, mais chacun des points de vue qu'elle présente, prend des proportions immenses, se complique à l'infini, se grossit de mille incidents; en sorte que, plus on avance, plus on croit voir reculer devant soi la solution. On dirait une jeune et luxuriante végétation qui, passant par dessus les limites qui lui sont tracées, va s'enlacer autour de tout ce qu'elle rencontre, et se précipite partout où elle trouve une place ouverte. Cette ardente aspiration vers la vérité, cette foi philosophique qu'on est si heureux de rencontrer quand elle ne sort pas de son caractère et se montre sous la forme qui lui convient; à l'imitation de la foi

religieuse des Bossuet, des Fénelon, des Malebranche, elle se traduit en hymnes, en soupirs, en élévations: elle est cause, comme l'auteur lui-même en convient avec une parfaite candeur, que *la discussion, trop souvent, s'en va en prière,* et laisse le champ libre à *une sensibilité vagabonde bien difficile à maîtriser*. Dans le premier moment, ces élans de l'âme, toujours naturels et sincères, ont quelque chose de touchant; ils plaisent par l'attrait de l'inattendu, et offrent à l'esprit un agréable repos au milieu d'une discussion sévère; mais répétés sans mesure, ainsi qu'ils le sont dans tout le cours de l'ouvrage, ils ne servent plus qu'à éprouver la patience du lecteur. Nous en dirons autant de cette ardeur expansive, marque infaillible d'un noble esprit, qui a porté l'auteur à vous laisser lire dans son âme aussi bien que dans son intelligence. Il ne fait pas assez la différence de ce qui est l'expression d'un sentiment, d'une conviction ayant sa racine dans le fond commun de la nature humaine, de ce qui n'est qu'une confidence personnelle. Il nous apprend comment il lit, comment il travaille, quel charme a pour lui la solitude, qu'il appelle *l'ordinaire de sa vie*, et tout cela sans une ombre de prétention, uniquement pour obéir à un instinct de sa nature, et comme pour demander s'il fait bien. Sa

force même, dans les recherches les plus ardues de la métaphysique, ne sert quelquefois, faute d'expérience et de mesure, qu'à le pousser au delà du but. On en trouvera la preuve dans sa théorie de Dieu et de l'être en soi, à laquelle nous serons obligés de nous arrêter tout à l'heure. Enfin le commerce qu'il a entretenu avec les philosophes du dix-septième siècle se manifeste par des réminiscences un peu trop visibles de leur manière et de leur style; et, comme il arrive presque toujours en pareil cas, ce sont les tours les plus vieillis, les formes les plus antipathiques à l'état présent de la langue, dont il s'empare le plus volontiers. On dirait surtout que la *Recherche de la vérité* s'est fondue tout entière dans sa pensée et dans son style.

Une composition où l'on observe un tel excès d'abandon ne peut pas offrir un plan très-régulier; et, en effet, ce mémoire est moins un seul ouvrage qu'une collection d'ouvrages et de dissertations étendues sur différents sujets naturellement liés entre eux, mais qui peuvent, sans inconvénients, être isolés les uns des autres. Que l'on considère séparément chacune de ces dissertations, on y reconnaîtra sans peine de rares qualités, même celle de l'ordre et de la méthode : qu'on essaye de les réunir, on verra qu'elles ne tiennent ensemble

que par le lien extérieur du programme. Le programme, c'est le fil d'Ariane, au moyen duquel on se retrouve dans cet immense labyrinthe; c'est le casier dans lequel on a rangé sous un petit nombre d'étiquettes préparées d'avance, des compositions très-diverses, mais toutes animées d'un même esprit et dirigées vers un même but. Aussi les introductions et les préfaces ne sont-elles pas rares ici ; car chaque partie, pouvant être considérée comme une œuvre distincte et se rattachant d'une manière peu sensible à celle qui la suit ou la précède, a besoin de porter avec elle sa justification. Le mémoire tout entier se partage en trois livres, qui à leur tour se composent d'un nombre plus ou moins considérable de chapitres : le premier contient la théorie de la certitude; le second, l'histoire et la réfutation du scepticisme; le troisième, la démonstration des vérités que l'on tient pour inattaquables et pour des résultats acquis à la philosophie de notre temps. Il nous serait matériellement impossible de vous offrir une analyse de chacun de ces trois livres; mais nous essayerons d'en donner une idée en nous arrêtant seulement aux résultats les plus dignes de votre attention et en glissant rapidement sur le reste. Tout ce qui tient au caractère de l'auteur plutôt qu'à ses doctrines, à ses impres-

sions plutôt qu'à ses convictions, nous le passerons entièrement sous silence.

Fidèle à la méthode expérimentale, il commence par rechercher quels sont les jugements et les perceptions que nous regardons comme certains, et il les range en plusieurs classes : les uns tirent leur autorité de la conscience, les autres des sens, ceux-ci du témoignage humain, ceux-là de la raison ou du raisonnement. En d'autres termes : il y a une certitude intérieure, une autre physique, une autre morale, une autre démonstrative et une dernière intuitive. Mais, quelle qu'en soit la source, c'est-à-dire la faculté dont il dérive, le fait de la certitude ne change pas, ses caractères demeurent toujours les mêmes: il est, quant à son essence, invariable et indivisible. Nous tenons pour certain tout ce que nous concevons clairement et distinctement, tout ce qui brille à nos yeux d'une telle lumière, qu'il nous serait impossible d'en désirer ou même d'en imaginer une plus grande. C'est ainsi que Descartes et tous les philosophes qui sont venus après lui ont défini la certitude. L'auteur du mémoire veut qu'on y comprenne aussi la nécessité ; non pas qu'il nie la distinction établie en tout temps entre les vérités contingentes et les vérités nécessaires; mais tout ce que nous concevons clai-

rement et distinctement, il pense avec beaucoup de raison qu'il nous est impossible ou qu'il implique contradiction de n'y pas croire. Du moment que j'ai la conscience de moi-même, il est clair, c'est-à-dire il est nécessaire que j'existe. Du moment que j'ai la perception du monde extérieur, il m'est impossible de ne pas admettre une autre existence à côté de la mienne. La nécessité dont il s'agit ici n'existe donc que par rapport à moi, non par rapport aux choses ; c'est une nécessité purement logique ou subjective, non une nécessité absolue ou métaphysique. Enfin, à la nécessité il faut joindre l'universalité. La loi qui me force à regarder comme vrai ce qui a frappé mon esprit d'une certaine manière, existe également pour toutes les intelligences, et je n'ai nul besoin, pour m'assurer de ce fait, de recourir, comme on l'a fait, à une autorité extérieure ou au témoignage du plus grand nombre. Ce qui est vrai pour l'un est vrai pour tous, quand même tous ne seraient pas en état de le comprendre actuellement. Les conditions de la certitude sont donc au nombre de quatre : la clarté, la distinction, la nécessité, l'universalité ; et ces conditions se trouvent toutes confondues dans une seule, à savoir : l'évidence. L'évidence, c'est la vérité elle-même devenue visible pour nous, rendue

présente à notre esprit. Il nous est impossible de la discuter, de la mettre en doute, de chercher au-dessus d'elle une marque plus complète et plus infaillible. Nous pouvons en approcher plus ou moins, mais elle-même n'admet point de partage ; elle est tout entière ou elle n'est pas.

A la théorie de la certitude vient se rattacher naturellement celle de la probabilité ; car ces deux états de l'intelligence, malgré la différence énorme qui les sépare, ont été souvent confondus l'un avec l'autre : on nous a dit qu'il n'y a point de degrés, qu'il n'y a pas de plus et de moins dans la certitude ; il y en a au contraire, et il y en a nécessairement dans la probabilité, qui est pour notre esprit un état de transition entre le vrai et le faux, entre l'ignorance et la connaissance. Quelles sont, en effet, les choses que nous appelons probables ? Celles que nous ne connaissons pas assez pour les affirmer absolument, et que nous connaissons trop, ou du moins qui ont une trop grande action sur nous pour que nous puissions nier leur existence. Il y a donc toujours du doute dans la probabilité, et, sous ce rapport, elle est l'opposé de la certitude.

Il y a deux espèces de probabilité : l'une qui appartient à l'ordre physique, et l'autre à l'ordre moral ; l'une qui a pour objet les événements de la nature,

l'autre qui s'applique aux sentiments, aux idées et aux actions de l'homme. Ces deux espèces de probabilité ne doivent pas être confondues l'une avec l'autre; car elles ont des conditions toutes différentes, et rien ne serait plus dangereux à la fois et plus contraire à la logique que de soumettre des êtres libres et intelligents aux mêmes procédés que les corps bruts ou les phénomènes d'une nature aveugle.

Les sources ou les fondements de la probabilité physique sont l'induction, l'analogie et l'hypothèse; trois degrés que l'intelligence humaine parcourt successivement dans les efforts de plus en plus hardis qu'elle fait pour comprendre la nature. D'abord elle se contente de généraliser les faits qu'elle connaît, c'est-à-dire qui l'ont frappée spontanément. Un de ces phénomènes éclatants qui attirent naturellement les regards, comme le lever et le coucher du soleil, lui a apparu plusieurs fois à des intervalles égaux, ou dans telle autre circonstance aussi facile à observer; elle juge aussitôt que le même phénomène se reproduira toujours sous les mêmes conditions, que le rapport qui lie entre eux ces deux termes n'est pas une rencontre fortuite, mais un ordre général et constant, en un mot, une loi de la nature. Voilà ce qui constitue, à proprement parler, l'induction. Ensuite, tout en suppo-

sant ce premier résultat, elle en poursuit un autre beaucoup plus vaste. Non contente de s'attacher à un même phénomène et d'ériger en loi l'ordre dans lequel il s'est produit à plusieurs reprises, elle passe d'un objet à un autre, et d'une classe d'objets à une classe différente, se préoccupant seulement des ressemblances plus ou moins nombreuses qui existent entre eux, et, sur la foi de ces ressemblances, leur attribuant à tous les qualités qu'elle n'a observées que dans quelques-uns. Cette seconde opération, qui nous offre elle-même plusieurs degrés, c'est l'analogie. Enfin, sentant croître sa confiance à mesure que ses facultés s'étendent, l'intelligence humaine cherche à s'ouvrir des perspectives nouvelles; elle entreprend de deviner les causes et les lois qui se dérobent encore à ses investigations; et, en attendant que l'expérience vienne condamner ou absoudre son audace, elle se livre aux séductions de l'hypothèse.

Après avoir montré, avec la précision d'un philosophe et l'imagination d'un poëte, comment l'homme, sous l'excitation constante des merveilles de la nature, s'élève successivement de l'une de ces opérations à l'autre, l'auteur s'efforce de prouver que, par aucune des trois, il ne peut sortir des limites de la probabilité et de la vraisemblance. Il

a parfaitement raison en ce qui concerne l'analogie et l'hypothèse. Nous ajouterons qu'aucun de ses concurrents n'a traité ces deux points d'une manière aussi solide, aussi intéressante, aussi remarquable sous tous les rapports; il fait surtout preuve d'une instruction rare et d'une très-grande élévation d'esprit, quand, pour nous montrer jusqu'où s'étend l'usage de l'analogie, il passe en revue toutes les conquêtes dont elle a enrichi les sciences naturelles. Mais comment admettre avec lui que la probabilité soit aussi le partage de l'induction? que devient donc alors la certitude des sciences naturelles? Que devient celle de l'expérience elle-même, à laquelle on a rendu tout à l'heure un si éclatant hommage et dont on a fait la condition de toute autre certitude? Si je ne suis pas entièrement sûr des résultats de l'induction, il m'est impossible de donner plus de confiance à la perception, et de regarder comme hors de doute l'existence des corps. En effet, les corps ne sont rien pour nous sans leurs propriétés, puisque c'est par là que nous les distinguons les uns des autres, et qu'ils prennent à nos yeux de la durée, de la fixité, tous les caractères qui nous empêchent de les confondre avec nos propres sensations. Or l'idée de propriété, l'idée d'un rapport constant entre une certaine cause

et un certain phénomène, c'est l'induction qui me la donne de concert avec le principe de causalité. Le principe de causalité m'apprend que tout phénomène a une cause; l'induction ajoute que la même cause, étant placée dans les mêmes circonstances, produira toujours les mêmes effets. C'est ainsi que nous attribuons au feu la vertu de fondre la cire, à l'eau celle de dissoudre le sucre, etc. On pourrait pousser beaucoup plus loin les conséquences de cette doctrine non moins funeste à l'observation de conscience qu'à celle du monde extérieur. Ce qui ajoute encore aux difficultés dont elle est remplie, c'est que l'auteur reconnaît, *à priori*, le principe de l'induction. Il compte parmi les vérités premières que tout ce qui arrive dans la nature est soumis à un ordre invariable; mais, parce que, d'une part, l'induction ne peut nous offrir que des lois contingentes, et que, de l'autre, les faits dont elle tire son autorité sont nécessairement indéterminés; que nous ne sommes jamais sûrs d'en avoir observé un assez grand nombre, ni d'avoir examiné sous toutes leurs faces ceux que nous avons recueillis, il pense qu'il nous faut renoncer sur ce point à une complète certitude et nous contenter d'un degré plus ou moins élevé de vraisemblance. La première de ces deux objections est tout à fait

inadmissible en principe; car, s'il ne fallait tenir pour certain que ce qui est nécessaire, universel, mathématiquement démontré, nous serions en droit de douter de notre propre existence, et par suite de la raison elle-même, dont la lumière ne peut arriver jusqu'à nous qu'en traversant pour ainsi dire la conscience. La seconde objection, malgré une certaine apparence de logique dont le scepticisme a tiré parti, ne résiste pas aux faits. Par exemple, on ne peut pas être plus sûr de l'existence des corps que des lois de la pesanteur; et si l'on ne regarde pas comme impossible que ces lois puissent être changées, c'est à la condition que les corps changeront avec elles. Qu'on arrête chez un animal la respiration ou la circulation du sang, il n'est pas seulement probable, il est absolument certain que cet animal cessera de vivre. Sans doute, il y a des faits qu'on a trop vite érigés en lois, et des lois vraiment dignes de ce nom auxquelles on a donné trop d'extension; mais alors l'induction s'est arrêtée à moitié chemin, et c'est l'hypothèse qui a fait le reste. Sans doute, on ne peut pas déterminer d'avance le nombre des expériences sur lesquelles doit se fonder toute induction légitime : ce nombre varie suivant la nature des faits qu'on observe, et suivant les qualités de l'observateur ;

mais il n'est pas illimité : il y a un moment où il est suffisant, où la certitude a pris possession de notre esprit sans que rien puisse l'accroître ou la diminuer.

Après avoir fini avec la probabilité dans l'ordre physique, l'auteur arrive à la seconde espèce de probabilité, celle qu'on rencontre dans l'ordre moral ; et il montre dans cette nouvelle question la même fécondité d'esprit, la même variété de connaissances que dans les questions précédentes. Non content de rechercher quelles sont les conditions générales du témoignage humain, seul fondement, selon lui, de la probabilité dans l'ordre moral, il veut savoir comment ces conditions se modifient suivant qu'elles s'appliquent à tel ou à tel ordre de faits. C'est ainsi qu'il expose tout un traité du témoignage en matière judiciaire. Ce travail, considéré au point de vue de la question, est certainement un hors-d'œuvre ; il ne nous fait voir sous aucun jour nouveau la nature de la probabilité et de la certitude ; mais l'intérêt qu'il inspire n'en subsiste pas moins ; il nous montre un esprit curieux, infatigable, qu'attirent également les problèmes les plus élevés de la métaphysique et les études de détail qui n'exigent que du labeur et de la patience. Un autre morceau sur les conditions

de la probabilité et de la certitude historique donne lieu à la même remarque, et se fait excuser par des qualités encore plus sérieuses. Tous les documents que l'historien doit consulter sont ici classés et examinés avec le plus grand soin; on montre l'usage qu'il faut faire des monuments, des traditions, des récits de tout genre; on passe en revue, on juge l'une après l'autre les diverses manières d'écrire l'histoire, et cela avec un véritable talent d'analyse et un bon sens irréprochable. Toutes ces considérations sur la probabilité n'occupent pas moins de trois cents pages in-folio. Elles forment véritablement un ouvrage à part, qui, détaché du reste du mémoire, et complété ou modifié en certains endroits, pourrait devenir une publication très-intéressante. Mais la partie la plus neuve, la plus curieuse et la plus instructive de cet ouvrage séparé, c'est sans contredit celle qui concerne le calcul des probabilités. On sait avec quel enivrement cette science, un peu trop négligée par les philosophes, a été accueillie, dès sa naissance, par un grand nombre de mathématiciens. On sait avec quelle confiance on lui a demandé et le secret de l'avenir et la règle du présent, et des moyens pour conjurer les accidents de la fortune, et des lois pour prévenir les erreurs des hommes. Pascal, dans ce

fameux pari qu'il engage avec l'incrédule, ne l'a-t-il pas appelée au secours de la religion? Un autre, encore plus téméraire, Jean Craig, a essayé d'établir que, l'autorité du témoignage humain s'affaiblissant, avec les années, dans une proportion mathématique, tous les titres du christianisme seront périmés en l'an de grâce 3153, et que cette époque sera aussi celle de la fin du monde? L'auteur du mémoire fait justice de toutes ces prétentions. Il démontre, avec autant d'érudition que de logique, et une connaissance approfondie du sujet, que le calcul des probabilités peut s'appliquer, dans une certaine mesure, aux événements du monde physique, mais qu'il n'atteint en aucune manière ceux de l'ordre moral. Il en discute à la fois les règles et les résultats les plus importants, puis, joignant l'histoire à la critique, il fait passer sous nos yeux tous les changements qu'il a subis, toutes les institutions qu'il a fondées, et aussi les abus auxquels il a donné lieu, depuis Pascal et Fermat jusqu'à l'auteur de la *Mécanique céleste*. Il est regrettable que l'auteur ne se soit pas arrêté là, et qu'un travail statistique sur les suicides, entièrement de sa façon, lui ait paru bien placé dans un ouvrage de philosophie. Ce n'est pas encore tout : à la suite de ces recherches statistiques vient un projet de loi

avec un long exposé des motifs pour faire entre le suicide dans la catégorie des crimes punis par le Code pénal. Dans un mémoire adressé à votre section de législation ou d'économie politique, ces considérations auraient été accueillies, peut-être, avec une très-grande faveur ; mais à la place qu'elles occupent, elle ne sont qu'un hors-d'œuvre sans but et sans excuse.

Ce n'est pas assez de savoir en quoi consiste la certitude et par quels caractères elle se distingue de la probabilité, de la vraisemblance, de tout ce qu'on serait tenté de confondre avec elle ; il faut aussi qu'il nous soit démontré qu'elle n'est pas étrangère à notre intelligence, et que nous ayons une idée exacte des moyens sur lesquels nous comptons pour y arriver. Ici vient se placer une théorie des facultés, d'une immense étendue. Ce n'est pas moins que tout un traité et toute une histoire de la psychologie étroitement unis ensemble ; car, indépendamment des recherches purement historiques que votre programme demandait, et qui entrent pour une très-grande part dans le mérite de ce mémoire, l'auteur, en discutant la valeur de chacune de nos facultés, nous fait connaître et apprécier les différentes opinions qu'en ont conçues ou les explications qu'en ont données les philosophes les

plus célèbres. Cette méthode est excellente en elle-même ; elle nous fait voir les problèmes philosophiques sous toutes leurs faces, et nous montre, à côté des hypothèses qu'il faut éviter, les faits qui les expliquent, et qui demandent à être recueillis. Mais il faut prendre garde que les trois puissances qu'elle met en œuvre, l'histoire, l'observation et la critique, au lieu de se servir mutuellement, ne soient pas un empêchement l'une pour l'autre et une cause de perpétuelles digressions. L'auteur du mémoire n'a pas toujours évité cet écueil. Il arrive souvent que les opinions qu'il passe en revue n'ont aucun rapport direct avec la théorie qu'il veut défendre, avec la faculté dont il cherche à déterminer l'usage ; ou bien c'est la théorie qui laisse subsister tout entières les contradictions et les difficultés de l'histoire. Ainsi, à propos de la conscience, il expose toute la querelle du réalisme et du nominalisme, comme si les attributions de cette faculté, et en général les questions de pure psychologie, avaient été pour quelque chose dans les discussions philosophiques du moyen âge. Ces mêmes systèmes comparaissent encore une fois devant nous à l'occasion de la perception externe, où leur intervention ne se justifie pas mieux. Mais jamais il ne se montre moins difficile que lorsqu'il s'agit des deux

philosophes qui ont exercé le plus d'influence sur le dernier siècle, du sage Locke, comme il l'appelle ironiquement, et du grand Condillac. Tout prétexte lui est bon pour faire la guerre à leurs opinions; à tout propos il les poursuit de ses sarcasmes et de ses arguments. On comprendrait cette préoccupation constante si l'école sensualiste avait encore l'empire des intelligences; mais aujourd'hui, au lieu de la combattre, il faut la juger : ses erreurs, si funestes qu'elles puissent être, ne doivent pas nous faire oublier ses bienfaits, et, surtout, il ne faut pas lui enlever, par une exposition partielle, cette unité systématique qui est un de ses caractères les plus distinctifs.

Nous ne suivrons pas l'auteur dans les considérations où il entre sur chacune de nos facultés; il nous suffira de dire ce qu'il pense de la raison, car c'est là le point le plus important de sa psychologie et de sa métaphysique. Quant au reste, il est facile de s'en faire une idée par tout ce qui suit et tout ce qui précède. Il y a en nous une notion de l'être qui n'est pas celle de tel ou de tel être en particulier, ni de tous ceux que nous connaissons réunis ensemble, mais de l'être en soi, de l'être nécessaire et universel, sans lequel aucun autre n'est possible. C'est là le premier élément de la raison; car,

s'il pouvait être supprimé, il est évident que notre intelligence ne concevrait rien que des phénomènes, et que ses facultés se renfermeraient tout entières dans le cercle de l'expérience. L'être en soi, c'est la même chose que l'infini, ou ce que nous apercevons au delà des choses relatives et contingentes, particulières et finies. Or, c'est en vain qu'on ajoutera le fini à lui-même, qu'on le multipliera par lui-même sans fin et sans terme; ce n'est pas ainsi qu'on obtiendra l'infini, mais seulement l'indéfini. L'existence de l'être en soi ne peut donc pas se confondre avec celle des êtres particuliers, quoique ceux-ci ne subsistent que par celui-là, et qu'ils participent, les uns plus, les autres moins, à des degrés et dans des proportions infiniment variés, de son essence toujours une et incompréhensible. C'est ainsi que l'auteur fait la part de la diversité des existences, sans renoncer à cette suprême unité, qui se confond, comme l'infini, avec la nature même de l'être, et qui est la première loi de la raison. Il est impossible, ajoute-t-il, que l'être en soi ne soit qu'une simple conception de notre esprit, ou une forme déterminée de notre entendement; car ce qui le distingue de tous les autres objets de notre intelligence, c'est précisément qu'il est indépendamment de toute forme et de toute détermina-

tion indépendamment des conditions subjectives de notre esprit et des lois contingentes de la nature, en un mot qu'il est. Que l'on nous conteste toute idée de ce genre, comme font les sensualistes et les sceptiques déclarés, cela se peut sans contradiction immédiate, ou sans qu'on cesse de s'entendre avec soi-même; mais admettre que cette idée se trouve en nous, qu'elle s'y trouve nécessairement, et que, cependant, elle n'a aucun objet réel; en d'autres termes, que nous concevons un être infini, absolu, qui n'existe que dans un esprit fini et dépendant; c'est faire en même temps violence à la langue et à la pensée. Il n'est pas besoin de dire que cette observation est dirigée contre Kant, comme la précédente contre Spinoza; et pour en comprendre toute la justesse, il suffit de se rappeler que Fichte, le disciple le plus conséquent et le logicien le plus intrépide de l'école de Kant, a mis, en effet, non la raison comme l'entendaient Platon et Malebranche, mais le moi ou la conscience humaine, à la place de l'infini.

Toutes les autres idées de la raison ne sont que des faces différentes, ou, pour nous servir d'une expression favorite de l'auteur, des personnages de l'être. Ainsi la substance c'est l'être en tant qu'il persiste dans les phénomènes, et qu'il demeure toujours le même sous toutes les formes possi-

bles de l'existence. La cause, c'est l'être en tant qu'il agit, qu'il tire de son propre sein tous les modes sous lesquels il se manifeste, c'est-à-dire qu'il est par lui-même tout ce qu'il est. Mais du moment qu'on distingue l'être et les phénomènes, il faut encore quelque chose de plus : il faut un ordre dans lequel les phénomènes se produisent et qui demeure invariable comme l'être lui-même. L'espace, c'est l'ordre des coexistences, et le temps, celui des successions. L'auteur, dans cette question délicate, une des plus obscures de la métaphysique, prend également à partie Locke et Clarke. Il démontre, contre le premier, que l'espace ne doit pas être confondu avec l'étendue, ni le temps avec la simple succession des faits, et, contre le second, que l'espace et le temps, avec leurs dimensions, avec leurs divisions, ne peuvent pas être considérés comme des attributs de Dieu; et, après avoir signalé toutes les conséquences extraordinaires qui sortent de ces deux opinions, il conclut pour la théorie de Leibnitz. « Le meilleur est de dire, avec le grand Leibnitz, que le temps et l'espace sont des ordres, et que Dieu en est la source : c'est-à-dire que Dieu ou l'être, quand il nous apparaît sous les formes du temps et de l'espace, nous apparaît comme la Providence régula-

trice des coexistences et des successions. » Il n'y a en effet que ce dernier parti à prendre lorsqu'on a abandonné les deux autres. Toutes les hypothèses qu'on a imaginées depuis, si l'on excepte l'esthétique transcendantale de Kant, diffèrent peu de celles-là. On peut seulement reprocher à l'auteur de n'avoir pas rendu justice à l'opinion de Clarke, de l'avoir traité avec un dédain que Leibnitz lui-même n'aurait point partagé, et de s'être mis, selon son habitude, un peu trop à l'aise avec l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*. Dans des matières aussi graves, il faut de la critique, non de la satire, et les sarcasmes n'ajoutent rien aux arguments.

Les idées qui nous ont occupés jusqu'à présent, la substance, la cause, le temps et l'espace, nous révèlent la présence de l'être dans la totalité des choses, sous la diversité des phénomènes en général; par les idées du bien, du vrai et du beau, il nous apparaît seulement dans la sphère de la conscience ou dans ses rapports avec les facultés humaines. Le vrai, c'est le terme le plus élevé, le but absolu où aspire notre intelligence; le bien, c'est le but de notre activité ou de notre liberté, et le beau celui de notre amour. Mais, comme on nous l'a déjà fait remarquer, l'absolu, l'infini, le terme le plus élevé que puisse se proposer chacune de

nos facultés, n'est pas autre chose que l'être. C'est donc encore une fois l'être qui se manifeste à nous sous ces trois attributions nouvelles. C'est lui dont nous retrouvons partout, sous les personnages les plus divers, dans la nature aussi bien que dans la conscience, l'essence identique et invariable. Si l'on demande à présent ce que c'est que la raison, dont nous venons d'examiner un à un tous les principes, la réponse sera facile. Puisque chacune des idées que nous lui attribuons doit être considérée comme un aspect particulier de l'être; puisque nous avons de plus une idée de l'être en soi qui enveloppe et suppose toutes les autres, il est inutile et impossible tout à la fois de recourir à un intermédiaire, il n'y a pas de principe plus général et plus élevé où cette idée puisse prendre sa source: en un mot, la raison n'est pas une faculté de notre esprit; elle est l'être lui-même se manifestant dans les limites de notre faible nature. « La raison, dit l'auteur, ne l'oublions jamais pour ne la jamais calomnier, est l'être lui-même présent au dedans de nous et nous illuminant sans cesse depuis le jour de notre entrée en ce monde. »

Cette théorie de la raison, considérée dans ses traits les plus généraux, n'est certainement pas nouvelle; mais on peut dire que l'auteur se l'est

appropriée par la science et par le talent qu'il a mis à son service. On se figure à peine tout ce qu'il y a dépensé d'âme, de connaissances et de force. C'est surtout lorsqu'il combat les doctrines opposées à la sienne, le sensualisme, l'idéalisme, et qu'il juge à propos de les prendre au sérieux, qu'il se montre avec le plus d'avantage. Nous citerons pour exemple une simple note où il rétablit, par le raisonnement et par les faits, contre les assertions un peu légères de Locke, l'universalité des idées du bien et du juste. Malheureusement, comme nous avons déjà été obligés d'en faire la remarque, il ne sait point garder de mesure. Après avoir démontré que la notion de l'être se trouve au fond de toutes nos idées et de toutes nos pensées, il l'élève tellement au-dessus des autres principes intellectuels, qu'elle semble n'avoir plus rien de commun avec eux et devenir inaccessible à l'intelligence elle-même. Dans le fait le principe absolu des choses, l'infini, ou de quelque nom qu'on l'appelle, n'est pas plus l'être qu'il n'est la cause, la suprême raison, le bien, le vrai, le beau ; il est tout cela à la fois et au même titre. Car, si l'on ne conçoit pas ces dernières attributions sans la première, celle-ci aussi est complétement vide de sens si on l'isole des autres. Qui peut se représenter comme le pre-

mier terme de l'existence un être qui ne pense pas, qui n'agit pas et n'a en lui aucune des conditions nécessaires à l'exercice de ces facultés ; en un mot, un être qui n'est rien? Les idées de la raison ont donc toutes exactement la même valeur ; elles expriment toutes quelque chose de positif et d'absolument nécessaire ; elles sont toutes égales entre elles, sans pouvoir se passer les unes des autres ; et c'est par là, non par la hiérarchie ou le rapport de subordination qu'on a voulu établir entre elles, qu'elles forment sans se confondre la plus parfaite unité. Mais dans la doctrine qu'on soutient ici, il n'y en a qu'une, c'est-à-dire la notion de l'être, qui ait un sens positif et vraiment absolu. Toutes les autres ne sont que des limitations de celles-là ; elles ne représentent en aucune manière les attributs de l'être, elles n'ajoutent rien à la simple affirmation de son existence, elles ne servent qu'à nous montrer sa présence dans tel ou tel ordre de phénomènes, dans tel ou tel rapport que notre faible entendement est obligé de concevoir pour ne pas se perdre dans l'infini. Or, si cette doctrine est vraie, le premier principe des choses n'est pour nous que l'incompréhensible et l'inconnu, quelque chose comme le Dieu des alexandrins. Nous savons qu'il est, mais non ce qu'il est. Nous pouvons éloi-

gner de lui toute qualité propre à lui donner des limites, à porter atteinte à son infinitude; mais il n'y en a pas que nous puissions lui attribuer. C'est sur ce principe, comme nous allons nous en assurer bientôt, que l'auteur a fondé sa théorie de la nature divine. Ainsi l'exagération le conduit, sans qu'il s'en doute, jusqu'à la contradiction la plus évidente. Il veut que la raison soit absolument impuissante à pénétrer dans la nature ou dans l'essence de l'être, après avoir démontré qu'elle n'est que l'être lui-même se manifestant au dedans de nous et dans les choses en général. Il faut reconnaître toutefois que, le plus souvent, son esprit flotte entre ces deux propositions contraires, c'est-à-dire entre Platon et l'école d'Alexandrie. Son bon sens le retient auprès du premier, la fougue de son imagination l'entraîne vers la seconde, et ce n'est qu'à la fin de l'ouvrage que celle-ci l'emporte.

A la théorie de la raison vient se rattacher naturellement celle de la vérité; dont le but est de rechercher si nous connaissons en elle-même la nature des choses, ou si tout ce que nous croyons savoir, si les lois même les plus nécessaires de notre pensée ne reposent que sur des phénomènes et des apparences. Selon l'auteur, l'idée de la vérité passe en quelque sorte par trois degrés avant

de se montrer à l'esprit dans toute son étendue : on peut chercher la vérité dans la parole, dans la perfection du langage ou dans l'accord du langage avec les faits de l'intelligence : on peut la chercher dans la pensée, c'est-à-dire dans la conscience, sans s'inquiéter du rapport qui existe entre nos idées et les objets : on peut croire enfin qu'elle est dans les choses ; non dans leur principe universel et absolu, mais dans les formes passagères sous lesquelles elles sont perçues par nos sens. En d'autres termes, il y a le point de vue du matérialisme qui ne reconnaît pour vraies que des existences finies et contingentes ; nous en avons un exemple dans le système de Démocrite et d'Épicure. Il y a le point de vue du sensualisme, mais surtout du sensualisme moderne, de l'école de Locke et de Condillac, qui, ne reconnaissant que des mots à la place des idées générales, et par conséquent des choses que ces idées représentent, des êtres, des causes, des substances et de leurs principaux attributs, est obligée de mettre la vérité dans une langue bien faite, ou dans un système de signes dont l'algèbre restera toujours le plus parfait modèle. Enfin, il y a le point de vue de l'idéalisme qui se renferme dans le cercle de la conscience, qui regarde toutes nos idées et toutes nos perceptions comme de simples

modifications de la pensée humaine, sans remonter jusqu'à leur principe métaphysique, sans rechercher ce qui en fait l'autorité irrésistible, ou en niant absolument que nous puissions le découvrir. Cette manière d'interpréter l'histoire n'est pas commune; elle est faite pour donner de l'intérêt à la discussion et renferme une grande part de vérité. Seulement l'auteur aurait pu quelquefois mieux choisir ses exemples. Ainsi, en parlant de ceux qui ne voient indistinctement dans toutes nos idées que de simples opérations de la pensée humaine, on est étonné de lui voir citer le nom d'Arnauld, de préférence à celui de Kant ou de Fichte. Sans doute Arnauld a été beaucoup trop loin dans son livre *Des vraies et des fausses idées*. En combattant les excès où Malebranche s'est laissé entraîner, il est tombé lui-même dans un excès contraire; il a méconnu ce qu'il y a de divin et d'absolu dans la raison. Mais jamais, chez lui, cette erreur n'est arrivée à l'état de système; jamais il n'a songé aux conséquences qu'on en peut tirer. Ce sont les droits du sens commun qu'il a cherché à défendre contre la doctrine de la vision en Dieu.

Après avoir démontré surabondamment la fausseté de ces trois systèmes, l'auteur arrive à une conclusion exactement identique à celle que lui a

fournie l'analyse de l'intelligence : puisque la vérité n'est ni dans la parole ni dans la pensée de l'homme, ni dans les choses relatives et finies qui tombent sous l'expérience des sens, où peut-elle être ailleurs que dans l'infini? Elle est l'infini même, l'Être en soi, en un mot Dieu communiquant aux choses et à nos pensées, à notre esprit et à la nature, une partie de ses perfections, et les appelant par là même à l'existence. Mais ici une grave difficulté se présente : nous ne connaissons point de plus haute expression de la vérité que les principes universels et nécessaires de la raison, que les lois de l'ordre moral et métaphysique. Or, si ces lois nous représentent la nature divine et sont par conséquent immuables comme elle, que devient alors la liberté de Dieu obligé de leur obéir? N'est-il pas plus juste de dire avec Descartes que les vérités que nous nommons éternelles ont leur source dans la volonté divine et en dépendent entièrement; que Dieu qui les a établies peut les changer, comme un roi les lois de son royaume? L'auteur n'a aucune peine à faire justice de cette opinion, qui a déjà été soutenue au moyen âge par Duns-Scot. En fait, il nous est absolument impossible de supposer entre les choses d'autres rapports que ceux qui forment aujourd'hui la base de nos

jugements et de nos raisonnements. Il nous est absolument impossible de concevoir que, par un effet de la toute-puissance divine, un cercle n'eût plus ses rayons égaux, un phénomène pût exister sans cause et sans substance, ou qu'il devînt juste de faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît. Une pareille supposition se détruit elle-même; les idées sur lesquelles elle repose, elle les renverse et les nie : car, si les principes de la raison n'ont rien de nécessaire ni d'absolu, sur quel fondement donc reposera l'existence de ce Dieu tout-puissant à qui l'on attribue le pouvoir de changer toutes les conditions de la nature et de la pensée? Combien Platon était plus près de la vérité, et qu'il a mieux compris la nature morale de Dieu, lorsqu'il a écrit dans l'*Eutyphron* ces belles paroles : « Le saint parce qu'il est saint est aimé de Dieu; mais il n'est pas saint parce que Dieu l'aime. » Quant à la liberté divine, loin de souffrir aucune atteinte de ces lois immuables, elle ne peut pas être conçue sans elles. Dieu n'est point placé, comme nous, entre le bien et le mal; mais il n'aime, il ne veut, il ne fait que le bien, ou ce qui est conforme à sa souveraine perfection. Sa liberté ne peut pas être comparée à notre libre arbitre, témoignage de notre faiblesse autant que de notre

force. Nous ne concevons pas mieux en lui ce que les philosophes ont appelé la liberté d'indifférence, ou le pouvoir d'agir sans but, sans règle, sans sagesse. Or, la bonté divine, n'est-ce pas ce qui est conforme aux idées éternelles du vrai, du juste et du bien, c'est-à-dire aux lois de la raison?

S'il y a une opinion qui met la vérité dans la dépendance de Dieu, il y en a une autre qui la place en quelque sorte au-dessus de Dieu : c'est celle qui prétend que les règles de la justice et de la morale, les lois sur lesquelles se fondent nos actions et nos jugements demeureraient exactement les mêmes quand même Dieu pourrait cesser d'exister. On trouve le germe de ce sentiment dans les écrits de saint Thomas-d'Aquin, qui prétendait que le mensonge n'en serait pas moins un péché quand même Dieu ne serait pas; mais il n'a été érigé en système que beaucoup plus tard par Bayle et Grotius, surtout par le premier, qui admettait parfaitement, comme on sait, une société d'athées. L'auteur, après tout ce qu'il a dit sur les rapports de la raison avec l'être, sur l'identité de la vérité et de l'infini, n'a aucune peine à démontrer que cette dernière hypothèse n'est pas plus soutenable que la précédente : que le bien, le vrai, le beau, le juste,

ne sont que des rapports variables, c'est-à-dire n'existent pas, s'ils n'ont pas leur source dans le principe même des choses, s'ils ne font pas partie, en un mot, de l'essence divine.

Cette doctrine est la seule qui puisse satisfaire à la fois le sentiment et la raison; elle a pour elle l'autorité des plus grands noms, et l'on pourrait presque dire qu'elle forme, dans l'histoire de la religion comme dans celle de la philosophie, une tradition non interrompue depuis Platon jusqu'à Leibnitz, depuis saint Augustin jusqu'à Bossuet. Aujourd'hui même ce qui a perdu quelques penseurs d'un génie trop entreprenant, ce sont les exagérations dont elle est susceptible. Son ennemi véritable, c'est-à-dire le sensualisme, n'est déjà plus qu'un souvenir. Elle est donc, non pas un système particulier, mais le fond commun et la condition nécessaire de toute spéculation : car ce qu'on appelle ainsi, ce sont les efforts de l'intelligence pour s'élever au-dessus, pour chercher quelques vérités et quelques espérances au delà de l'empire matériel des faits. Ajoutons qu'elle est défendue ici, malgré les écarts déjà signalés, avec une grande force de conviction et de talent, avec une rare intelligence des principaux monuments de la philosophie. Pourquoi donc l'auteur n'y est-il pas resté plus fidèle? Comment

l'histoire, dont il a fait un si grand usage, ne l'a-t-elle pas mieux éclairé? C'est qu'il la connaît peu en ce qui touche le mysticisme, et c'est de ce côté qu'il penche par ses qualités comme par ses défauts.

On a vu comment, en exposant ses propres idées sur l'objet et les conditions de la connaissance humaine, il a fait connaître tous les systèmes anciens et modernes qui se rapportent au même sujet : il ne faut donc pas s'attendre à lui voir traiter séparément l'histoire de la certitude; mais il a consacré un livre tout entier, c'est-à-dire le tiers de son ouvrage, à l'histoire et à la critique du scepticisme. Cette partie a toutes les qualités de la précédente, sans en avoir les défauts; et cela se conçoit : la nature seule du sujet était déjà un frein pour l'imagination de l'auteur, un contrepoids salutaire à son enthousiasme et à sa jeunesse, pour lesquels au contraire la théorie n'offrait que des écueils.

Voici d'abord comment il caractérise le scepticisme, avant d'apprécier en détail chacun de ses résultats et de répondre à ses objections les plus sérieuses : « Le scepticisme proprement dit est très-différent de cette façon de douter inintelligente et frivole qui court le siècle et qui défraye les conversations des ignorants et des oisifs... C'est un doute méthodique et régulier, élevé par des élaborations

séculaires à la dignité d'une science complète, que les génies les plus divers et les plus remarquables par l'étendue, la sagacité et la profondeur de leurs conceptions, se sont appliqués depuis deux mille ans et plus à mettre sous le couvert d'une méditation aussi forte que féconde, d'une analyse de la dernière finesse, d'une dialectique aussi souple que déliée, d'une érudition immense, de la probité de cœur et d'esprit enfin la moins suspecte, à ce point d'intéresser aux destinées du pyrrhonisme les destinées de la religion elle-même. » Cette définition du scepticisme ne se fait pas seulement remarquer par l'élévation et la grandeur; elle n'est pas seulement une preuve d'impartialité de la part d'un esprit aussi antipathique au doute; si on la compare avec les faits, on la trouvera parfaitement exacte. Nous ne pourrions pas en donner de meilleure preuve que de citer encore le passage suivant : « Peut-être que dans l'histoire entière on ne trouverait point d'analyse plus épineuse et plus fine que celle qui a été dépensée par les sceptiques... Peut-être ne trouverait-on dans aucune autre école une réunion d'esprits plus dialecticiens et plus inventifs, plus rompus à toutes les difficultés, à toutes les fatigues de la méditation et à tous les artifices de la polémique. Parmi les in-

venteurs, il n'y en a pas de plus sérieux, de plus profond que Pyrrhon. Les systématiques divers n'ont pas de nom plus glorieux que celui de Kant, et, pour ce qui est des polémistes, il n'y a personne à comparer à Carnéade et à Bayle. » Enfin il y a cette dernière considération que le scepticisme n'est pas la maladie de quelques esprits isolés, qu'il n'est pas un accident dans l'histoire de la pensée humaine; mais l'école qui le représente, presque aussi ancienne que la philosophie, semble jouir du privilége de l'immortalité. « Commencée (c'est l'auteur qui parle), commencée quatre siècles avant Jésus-Christ, nous l'avons encore vue parmi nous, il y a vingt-cinq ans, essayer, sous la protection de génie d'un philosophe et d'un prêtre, de remplacer les doctrines de Descartes et de Bossuet. Cent fois réfutée, elle renaît sans cesse. Elle a même dans l'incurable infirmité de l'esprit humain des racines profondes que l'on n'extirpera jamais. »

A la suite de cette appréciation générale vient une histoire complète du scepticisme chez les anciens, c'est-à-dire chez les Grecs, depuis les disputes frivoles des sophistes, qui, en mettant sur la même ligne le vrai et le faux, le bien et le mal, ne cherchaient qu'à faire étalage de leur habileté et à s'élever, à la faveur de la corruption, jusqu'au doute

hardi et sérieux d'Ænésidème, reproduit seize siècles plus tard par l'auteur des *Essais sur l'entendement humain*. Ce morceau, ou plutôt cet ouvrage, car il y a la matière d'un gros livre, est de la plus grande valeur, sous le double rapport de l'érudition et de la critique. On ne trouvera chez aucun historien de la philosophie, pas même chez Ritter, le dernier et le plus savant de tous, un exposé plus complet, plus intéressant et plus lucide des arguments sceptiques de Gorgias, de Pyrrhon, d'Ænésidème, et de la discussion de Carnéade avec Chrysippe. Dans un sujet aussi fréquemment traité, qui, à part les histoires générales de la philosophie, a déjà produit tant de thèses et de dissertations, l'auteur a trouvé le secret d'être original sans dénaturer les faits, et d'exciter un intérêt très-vif sans autre dessein que d'être exact. C'est que, connaissant beaucoup mieux les sources que les résultats de l'érudition moderne, il apporte nécessairement plus de conviction, plus de profondeur dans ses jugements, et plus de vivacité à les défendre. Dans l'ordre des idées comme dans celui des choses, on ne fait bien valoir que ce qui est à soi. Ajoutez à cela que la nature de l'auteur ou la foi ardente qu'il a dans la philosophie ne lui permet pas d'assister en simple spectateur aux discussions mêmes les plus éloignées de nous;

il les voit comme si elles étaient présentes, il y entre avec son âme aussi bien qu'avec son intelligence. C'est pour cette raison, sans doute, qu'on le voit arrêté si longtemps à la réfutation des sophismes de Gorgias, bien qu'ils aient cessé évidemment d'être dangereux, et qu'en réalité (il faut bien le croire pour l'honneur de la raison humaine), ils ne l'aient jamais été plus qu'aujourd'hui. Mais ce qui est un tort lorsqu'il s'agit de ce misérable rhéteur devient une qualité quand il est question de Pyrrhon et d'Ænésidème. Le scepticisme ancien se résume tout entier dans ces deux hommes, dont l'un l'a pour ainsi dire créé en l'élevant pour la première fois à la dignité d'un système; dont l'autre en a fait un art où la dialectique, c'est-à-dire l'esprit grec, semble être arrivé à sa dernière perfection. Aussi l'auteur a-t-il particulièrement dirigé contre eux les efforts de sa critique; mais en les combattant, il ne cesse de les admirer, et, en nous découvrant l'impuissance de leurs arguments, il nous oblige à reconnaître la force et la subtilité de leur génie. Il est loin de faire le même honneur à Sextus. En insistant beaucoup sur le service que ses ouvrages ont rendu à la science, et en nous y intéressant vivement par une fort bonne analyse, il nous le montre lui-même comme un esprit sans

portée et sans invention, qui doit à un caprice de la fortune le rang qu'il tient dans l'histoire. Toute son importance lui vient du hasard qui a détruit les œuvres de ses devanciers et nous force à étudier les siennes comme le seul monument que nous ayons du scepticisme chez les Grecs.

A peine a-t-on quitté Sextus Empiricus, qu'on se voit transporté sur-le-champ à l'époque la plus brillante de la philosophie moderne, celle qui commence avec les *Méditations* et finit par la *Critique de la raison pure*. Mais le but que l'auteur se propose ici n'est pas tout à fait le même que tout à l'heure. Laissant de côté l'idée de suivre le scepticisme dans toutes ses destinées, et au milieu des phases les plus diverses de la philosophie, il se borne à nous faire connaître en détail les sceptiques les plus renommés de cette période, ceux que le programme désignait particulièrement à son attention : Huet, Hume et Kant. Ce n'est plus de l'histoire; c'est une suite de dissertations, ou, comme on dit aujourd'hui, de monographies, dont la plus curieuse, la plus neuve, la plus remarquable à tous égards, est sans contredit celle de Huet.

Nous avons déjà rencontré dans le mémoire n° 19 un morceau très-intéressant sur le même écrivain considéré comme restaurateur de l'école

pyrrhonienne; mais ce n'est rien en comparaison de ce qu'on trouve ici. L'auteur met sous nos yeux toute la vie et toute la pensée du trop célèbre évêque, éclairant l'une par l'autre et nous laissant peu d'estime pour toutes deux. Il veut, comme il dit, lui arracher le masque qu'il a porté soixante ans : et, en effet, il nous le montre comme prêtre, comme théologien, comme philosophe, comme homme du monde, n'éprouvant pour rien ni vocation ni amour, n'ayant dans l'âme aucune conviction, ne recherchant d'autre résultat que l'agrandissement de sa fortune et les satisfactions de l'amour-propre : esprit médiocre et vain, érudit sans jugement, passionné pour l'étude et plein de mépris pour la science, indifférent et incrédule aux plus beaux jours de la philosophie et de la religion. Le suivant pas à pas dans sa longue et laborieuse carrière, il fait à la fois l'histoire, la critique et l'analyse de ses principaux écrits ; et comme si les œuvres imprimées de Huet n'étaient pas en assez grand nombre, il offre à notre curiosité des lettres et des fragments inédits que de patientes recherches lui ont fait découvrir, et jusqu'à des vers licencieux que le grave prélat adressait à des femmes, dans l'instant même où il condamnait, au nom de la foi, la philosophie et la raison. Mais, de tous ces ouvra-

ges, trois seulement se recommandent à l'intérêt du philosophe et sont ici l'objet d'un examen approfondi : la *Censure de la philosophie cartésienne*, les *Questions d'Aulnay* (*Alnetanæ Quæstiones*) et le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*. Ces trois écrits, conçus dans le même esprit, composés à peu près dans le même temps, renferment tout le scepticisme de Huet, et, par une combinaison étrange, ils succèdent immédiatement à la *Démonstration évangélique*, dont le but est de prouver tous les dogmes de la religion par la méthode rigoureuse des géomètres. Il est vrai que la contradiction est plus apparente que réelle; car, ainsi qu'on l'a dit avec justice, l'auteur de la *Démonstration évangélique* n'a rien démontré que sa propre érudition. Encore l'a-t-on beaucoup flatté; ce n'est pas l'érudition qu'on remarque dans cette pesante compilation; c'est une immense lecture au service d'un esprit faux, d'une imagination bizarre qui travestit et confond tous les faits, qui reconnaît Moïse dans l'impur Priape et dans quarante autres divinités de l'ancien et du nouveau monde, qui aperçoit des rapports de filiation entre Horace et l'*Ecclésiaste*, qui fait de tous les écrivains de la Grèce des échos affaiblis des prophètes hébreux, et retrouve la Bible presque tout entière dans les compositions d'Ho-

mère, d'Eschyle, de Sophocle, d'Euripide, de Théognis. Et qu'aurait-on fait de plus si on avait voulu établir que l'Écriture sainte est, comme les œuvres des poëtes païens, un fruit de l'imagination humaine; qu'on y rencontre les mêmes sentiments, les mêmes idées exprimés sous les mêmes formes du langage? La *Démonstration évangélique* n'a contre elle que la raison et le bon goût; mais, si nous en croyons l'auteur du mémoire, les trois ouvrages qui l'ont suivie sont à la fois de méchants livres et de mauvaises actions.

La *Censure de la philosophie cartésienne* (*Censura philosophiæ cartesianæ*, etc.) est évidemment un livre de parti. Dédiée au duc de Montausier, un des adversaires les plus considérables des idées de Descartes, elle parut à une époque où le cartésianisme, condamné à Rome par la congrégation du saint office, proscrit en France par l'édit de 1675, ne pouvait plus se produire au grand jour et n'avait que le silence à opposer à ses détracteurs. Dès les premiers mots de la préface, on voit éclater la passion et la haine. Il ne s'agit de rien moins, selon l'auteur, que de venger l'honneur de la religion outragée et mise en péril par une philosophie perverse. Mais, non content d'attaquer les principes de la nouvelle école, il prend à partie la personne

de son fondateur : il fait de Descartes un hypocrite, qui, sous les dehors de la piété et de la modestie, n'avait d'autre intention que de renverser les fondements de la religion et de la morale. Considérée en elle-même, indépendamment des passions et des circonstances qui l'ont inspirée, cette critique du cartésianisme est absolument sans valeur. Très-inférieure par la forme au *Voyage du monde de Descartes*, publié un an plus tard par le P. Daniel, elle n'est pas plus sérieuse au fond ni plus originale. Huet n'avait pas les connaissances nécessaires pour voir les mérites et les défauts de la partie purement scientifique de la philosophie cartésienne; et, quant à la partie métaphysique, il s'est borné à reproduire pour son propre compte les objections de Hobbes, de Gassendi, du P. Bourdin, quelquefois celles d'Arnauld, tout comme si elles n'avaient pas été faites avant lui, ou si Descartes n'y avait jamais répondu. Il nous offre donc le spectacle étrange d'un prêtre, d'un évêque, qui, au nom de la religion outragée, à ce qu'il assure lui-même, soutient contre le spiritualisme le plus pur que la matière est capable de penser, et que toutes nos idées prennent leur origine dans les sens. Aussi Arnauld, en parlant de la *Censure*, a-t-il pu dire sans injustice qu'il en admirera, si l'on

veut, le latin, « mais qu'il n'a jamais vu si chétif livre pour ce qui est de la justesse d'esprit et de la solidité du raisonnement. »

Dans les *Questions d'Aulnay* (*Alnetanæ Quæstiones de concordiâ rationis et fidei*), le scepticisme de Huet prend un caractère plus décidé, ou plutôt c'est là véritablement que sa pensée et la nature de son esprit se montrent tout entières ; c'est là qu'il nous fait connaître ses vues tant par rapport à la théologie que par rapport à la philosophie. Le but, ou si on l'aime mieux, le prétexte de cet ouvrage, c'est de nous montrer l'accord de la raison et de la foi ; c'est de donner satisfaction à un vœu où se rencontraient tous les grands esprits du dix-septième siècle, qui existait déjà chez les philosophes scolastiques et qu'on peut faire remonter sans crainte aux premiers temps de l'Église. Le résultat qu'il nous offre, son dernier mot, c'est que la raison est un dédale de contradictions et d'incertitudes, et que la foi est le seul abri qui nous soit ouvert. En effet, la raison, selon Huet, ne mérite notre confiance que dans un seul cas : quand elle nous atteste sa propre impuissance et nous conseille la soumission la plus aveugle aux interprètes de la révélation. Encore ne veut-il pas accorder qu'elle puisse nous parler de son chef un pareil langage ; lorsqu'elle découvre cette vérité si

humiliante pour elle, elle est déjà éclairée et soutenue par la grâce. Ainsi, réduits à nos seules facultés ou sans l'intervention d'une lumière surnaturelle, nous ne pouvons pas même nous vanter, comme Socrate, d'être sûrs de notre ignorance. Et veut-on savoir quelles sont les autorités qu'on invoque en faveur d'un tel système? car Huet ne fait pas un pas sans être appuyé sur des autorités. Ce sont tous les Pères, tous les prophètes, tous les apôtres : c'est Platon aussi bien que saint Paul et saint Augustin; Euripède, en cette matière, se trouve d'accord avec Isaïe. L'auteur du mémoire, après une analyse consciencieuse de cette triste composition, fait ressortir, avec autant de verve que de bon sens, toutes les contradictions dont elle est formée. On veut montrer qu'entre la raison et la foi il n'y a nulle incompatibilité; et que fait-on pour y parvenir? On supprime entièrement la raison, et on ne conserve que la foi. Ce n'est pas encore tout : pour écarter la raison, il faut la convaincre de son impuissance, il faut établir par des preuves certaines l'incertitude irremédiable de tout raisonnement et de toute démonstration. Enfin, pour comble de désordre, après avoir soutenu que, hors de la foi, et sans doute de la foi chrétienne, il n'y a que ténèbres et égarements, on cherche à prouver,

comme dans la Démonstration évangélique, qu'il y a presque identité, tant pour la morale que pour la théologie, entre le christianisme et les religions qui l'ont précédé.

Le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain* nous offre moins d'intérêt par lui-même que par les circonstances extérieures qui s'y rapportent. Le P. Ducerceau l'a très-exactement défini en l'appelant, dans son langage un peu familier, *un réchauffé d'Empiricus*. Mais il peut être considéré en quelque sorte comme le testament intellectuel de Huet. C'est, de tous ses ouvrages, celui auquel il a donné le plus de temps et qu'il a caressé avec le plus d'amour. Il le composa d'abord en français, contre son habitude, puis il le traduisit lui-même en latin, afin, sans doute, de le rendre accessible à tous, aux étrangers et à ses compatriotes, aux savants et aux gens du monde. Quoiqu'il l'eût déjà entièrement écrit en 1690, il le garda en portefeuille jusqu'à sa mort, c'est-à-dire jusqu'en 1721, ne cessant de le retoucher pendant ces trente dernières années, et ne le communiquant qu'à un petit nombre d'intimes. Ce fut encore vingt ans plus tard, quand on crut les esprits suffisamment préparés, que l'abbé d'Ollivet se décida à le produire au grand jour. Ainsi qu'on le pense bien, ce fut un scandale uni-

versel de voir un pareil livre publié sous le nom d'un évêque, d'un homme que l'on vénérait pour sa piété autant que pour sa science, qui, dans l'excès de son zèle, avait appelé Descartes un impie et Spinosa une bête brute. Un prélat anglais, justement célèbre par son esprit et par ses connaissances, dit, après l'avoir lu : « Si l'auteur de ce livre dit vrai, je serais bien aise de troquer dès demain ma raison contre l'instinct d'un chien. » Mais on assista alors à un curieux spectacle. Les jésuites, avec qui Huet avait entretenu les relations les plus intimes, dont il fut l'élève et l'ami déclaré, comme ils furent toujours ses protecteurs, chez qui enfin il se retira pendant les dernières années de sa vie; les jésuites, après avoir porté aux nues la *Censure de la philosophie cartésienne*, après avoir accepté la dédicace des *Questions d'Aulnay*, désavouèrent, aussitôt qu'il fut publié, le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, qui renferme exactement la même pensée sous une forme moins compromettante peut-être. Ils nièrent d'abord que l'ouvrage fût de Huet. Quelle apparence (ce sont à peu près leurs expressions) qu'un aussi saint homme fût l'auteur d'un livre qui semble avoir été écrit à l'usage des cafés de Paris? Puis, quand la chose leur parut impossible, ils prirent bravement leur

parti, et firent eux-mêmes, dans leur *Journal de Trévoux*, une critique assez vive de cette manière de défendre la religion, qu'ils avaient encouragée et peut-être indiquée quelques années auparavant. Nous ne voudrions pas nous porter garants de tous ces faits, d'ailleurs peu importants pour l'histoire de la philosophie; car la raison, aussi bien que la liberté, se trouve au-dessus des plus habiles conspirations. Nous nous bornons à les rapporter d'après l'auteur du mémoire, qui a su leur donner, il faut le reconnaître, un très-haut degré d'intérêt et de vraisemblance. Il faut ajouter que l'accessoire ne lui a point fait oublier l'essentiel, et qu'à l'histoire extérieure viennent se joindre l'analyse et la critique philosophiques. Ni l'une ni l'autre ne laissent rien à désirer. Tout ce chapitre, si neuf, si instructif, si distingué sous tous les rapports, se termine par un portrait de Huet et une sorte de parallèle entre son scepticisme et celui de Pascal, dont nous ne pouvons nous empêcher de citer quelques traits.

« Ouvrez les *Alnétanes* (les *Questions d'Aulnay*), et cherchez-y cette ardeur inquiète, cette fièvre consumante de l'immortel auteur des *Pensées*, instituant en son âme un combat terrible, comme fut jadis celui de Jacob et de l'ange, et pliant sous l'effort, se confessant vaincu... Huet est aussi

tranquille que Pascal est emporté; le scepticisme ne lui paraît être qu'un jeu d'esprit; il n'a eu aucune de ces méditations passionnées sur l'infini qui vous prennent quelquefois si fort dans le silence et la solitude, vous jettent dans des hésitations terribles, vous troublent et vous abattent pour un temps : il faisait exactement ses dévotions, disant son chapelet aux heures voulues, et, pensant ensuite s'être acquitté de tout, il blasphémait sans remords contre la raison universelle qui éclaire tous les esprits. Ce n'est donc pas le prêtre en Huet qui a fait le sceptique, s'il est permis d'ainsi dire; ce n'est point un amour désordonné de la foi, comme celui qui travaillait Pascal, qui, par un autre endroit, l'a donné à Sextus. Sa foi était paisible, trop paisible même, et plutôt de dévotion que de lumière... Est-ce donc l'érudition, par un autre excès, qui l'a perdu, et en était-il venu, à force de recherches profondes et laborieuses, à voir le néant des pensées humaines? On entend cet écueil d'une grande intelligence, où l'imagination fait de ces écarts et laisse là la raison. Mais est-ce que Huet était un métaphysicien d'une intelligence extraordinaire qui avait pu juger dans les livres la vanité réelle des systèmes? Était-ce un Bayle d'une érudition philosophique consommée, à qui

toutes les questions étaient connues dans leur fort et dans leur faible, qui savait à fond le pour et le contre de chaque thèse, les soutenant l'un et l'autre avec une connaissance et une habileté égales?... Le dogmatiste si étrangement désabusé de la Démonstration, et l'épicurien vulgaire de la Censure et du *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, n'indiquent nullement cette satiété d'érudition et de dogmatisme, ni cet esprit débordé par sa profondeur même et qui s'est perdu en montant. Huet s'est perdu dans les bas lieux. »

Le chapitre relatif à Hume, quoique moins original et moins curieux sous le rapport des faits, ne le cède pas au précédent pour le mérite de l'exposition et de la critique. Ce n'est plus une histoire ni un portrait littéraire qu'il faut chercher ici, mais une discussion approfondie de toutes les opinions du célèbre sceptique. Hume, selon l'auteur du mémoire, c'est Ænésidème ressuscité et mûri par l'expérience de dix-sept siècles. A la souplesse et à la subtilité de la dialectique grecque, il unit la méthode, la clarté, la précision modernes et une franchise sans limites. Tout ce que la logique lui impose au nom des prémisses qu'il a adoptées, il l'accepte, il l'avoue, sans hésitation et sans honte, malgré les murmures du sens commun. C'est par

là précisément qu'il remplit dans l'histoire de la philosophie et de l'esprit humain en général un rôle des plus bienfaisants. Il a mis à nu le néant et l'absurdité du sensualisme. Ne croyons pas, en effet, que le scepticisme de Hume ne fasse tort qu'aux idées de Locke et de Condillac; il est également funeste à tout système philosophique qui, sous une forme ou sous une autre, ne veut reconnaître, comme source de la vérité, que l'expérience des sens. Il nous montre, avec une rigueur de déduction sans exemple, où l'on arrive avec ce principe, non-seulement en métaphysique, mais en morale, en politique, en théologie, dans toutes les questions enfin où l'âme et la société humaines sont directement intéressées. Il commence précisément aux derniers mots de l'*Essai sur l'entendement humain*, qui lui-même est le développement le plus accompli de la psychologie sensualiste. Si chacune de nos connaissances et notre intelligence tout entière n'est que le résultat de ces deux éléments : des impressions venues du dehors par le canal des sens et des idées qui nous représentent ces impressions, il est clair que la sensibilité est tout notre être; que le rapport de nos idées est exactement le même que celui de nos sensations, et que le seul lien possible entre elles est celui

d'une association produite par l'habitude. Mais il ne suffit pas que cette conséquence soit légitime, il faut encore la faire accepter ; il faut l'établir sur les ruines de l'opinion contraire, et achever, par la dialectique, ce que l'observation, ou plutôt l'esprit de système, a commencé. C'est la tâche que Hume s'est proposée dans sa célèbre argumentation contre la notion de cause ; et l'on sait que son scepticisme en matière de métaphysique porte tout entier sur ce point. L'auteur du mémoire, après avoir reproduit ses objections avec beaucoup de précision et de force, se contente de leur opposer, en les développant, quand cela est nécessaire, les réponses sans réplique de M. Maine de Biran. Il a pensé avec raison qu'il ne faut pas refaire ce qui a été si bien fait, et qu'on peut, sans rougir, se mettre à la suite d'un des plus grands métaphysiciens de notre siècle.

En morale, c'est encore à Locke que Hume se rattache, quoiqu'il montre en apparence une grande prédilection pour le système de Hutcheson et qu'il substitue au nom de la sensation celui du sentiment. Observant que le sentiment n'est pas un fait moins personnel ni moins variable que la sensation, il en conclut naturellement que les notions du juste et de l'injuste, du bien et du mal, et la morale tout entière doivent varier avec lui.

« Les règles de la justice, dit-il, dépendent entièrement de l'état particulier et de la circonstance dans laquelle les hommes se trouvent, et elles doivent leur origine et leur degré d'autorité à l'utilité qui résulte pour la société de leur observation stricte et rigoureuse. » (*Recherches sur les principes de la morale*, sect. III.) Ce n'est pas encore tout : la vertu n'étant qu'une affaire de circonstance et de goût, elle ne doit pas être estimée plus haut que l'intérêt et le plaisir : aussi Hume nous a-t-il tracé un portrait de l'homme de mérite, comme autrefois les stoïciens de leur sage, où l'on voit placés sur la même ligne et confondus dans le même respect, les plus nobles qualités de l'âme, les biens ou les espérances de la fortune et les plus futiles avantages de l'esprit. L'honneur, la probité, la grandeur d'âme, n'obtiennent aucune préférence sur la gaieté, la grâce, l'aisance dans la conversation et l'espérance d'une grande fortune. L'auteur du mémoire remarque avec justesse que le portrait de Cléanthe (ainsi se nomme ce modèle accompli des perfections humaines) est la plus amère critique qui se puisse faire de la morale de Hutcheson. Il est donc bien vrai qu'en morale, comme en psychologie et en métaphysique, Hume a arraché au sensualisme tous ses voiles ; il l'a forcé à confesser son

extravagance, et par là il s'est aussi réfuté lui-même; car, ôtez-lui son principe, que la sensibilité est tout l'esprit de l'homme, vous aurez ruiné de fond en comble toutes ses objections.

Le plus faible des trois morceaux où l'auteur passe en revue les principaux résultats du scepticisme moderne, est celui qu'il a consacré à Kant. L'histoire extérieure de la philosophie kantienne, les épreuves qu'elle a subies, les vicissitudes qu'elles a traversées avant de fixer sur elle l'attention et les respects du monde, sont racontées d'une manière très-intéressante; mais l'analyse des doctrines qu'elle renferme laisse beaucoup à désirer. Elle pourrait être à la fois plus forte, plus complète et plus claire; elle ne rend pas assez sensibles les rapports qui unissent entre elles toutes les parties de ce vaste système; elle en néglige toute une moitié, c'est-à-dire la critique de la raison pratique, sans laquelle on ne saurait apprécier avec une entière impartialité la critique de la raison pure. On ne s'explique pas que l'auteur, après avoir insisté si longtemps sur la morale de Hume, n'ait pas attaché la même importance à la morale de Kant, qui est certainement plus originale et plus profonde, et qui a joué un plus grand rôle dans l'histoire générale de la philosophie. Enfin, même

dans les limites où elle se renferme, elle s'arrête trop à la surface, aux détails, et ne fait pas assez connaître l'esprit, la méthode, et les traits les plus distinctifs du philosophe allemand. Ailleurs, ces défauts seraient moins remarqués; mais ici, et immédiatement à la suite des articles sur Hume et sur Huet, il est difficile de n'être pas exigeant. La critique qui succède à cette analyse ne lui est pas beaucoup supérieure. Il ne suffit pas d'invoquer contre Kant l'autorité de la conscience et du sens commun, il faut résoudre les difficultés qu'il propose, et non les trancher; il faut répondre à ses raisonnements et à ses observations par des raisonnements plus exacts, par une observation plus approfondie à la fois et moins systématique de la nature humaine.

Nous voici enfin arrivés à la conclusion, c'est-à-dire à la troisième et dernière partie de l'ouvrage, où l'auteur nous expose l'ensemble de ses vues sur les objets les plus généraux et les plus élevés de la méditation philosophique : Dieu, l'univers, l'âme humaine. Remarquons d'abord qu'au lieu de rester fidèle à la saine méthode, celle qu'il a recommandée lui-même et généralement mise en pratique dans les deux premiers livres de son mémoire; au lieu de commencer par ce qu'il y a de plus né-

cessaire et de plus infaillible pour nous, ce que nous savons de nous-mêmes, pour pénétrer ensuite dans le monde extérieur et élever enfin un regard sur la nature divine, c'est la marche opposée qu'il suit ici, et nous allons être assurés sur-le-champ que cette faute n'a pas été sans conséquences.

Cherchant Dieu en dehors de la conscience, il le dépouille sans le vouloir, et avec l'intention seulement de le grandir, de tous les attributs de la conscience, c'est-à-dire de toutes les perfections intellectuelles et morales. En effet, Dieu pour lui, comme il nous l'a déjà laissé entrevoir ailleurs, n'est pas autre chose que l'être en soi et sans limite ou l'infini. L'infini ne pouvant pas être compris par une intelligence finie, nous n'avons qu'une manière de parler de la nature divine, c'est de dire ce qu'elle n'est pas, c'est d'éloigner d'elle toute limite et toute condition, tout ce qui caractérise les êtres bornés et contingents; mais quant à lui attribuer des qualités positives, c'est ce qui lui paraît au-dessus de notre pouvoir, car toutes celles que nous connaissons de cette espèce appartiennent à des êtres créés. « La créature la plus noble, dit-il, de toutes celles que nous connaissons est intelligente, sensible et active; mais Dieu, à moins d'anthropomorphisme, ne peut être rien dit pro-

prement de cela, et si nous parlons de son intelligence, de son amour et de sa volonté, il ne faut jamais oublier que ce n'est pas seulement par le degré que ces facultés diffèrent en lui, mais par l'essence. » Il veut bien accorder à Dieu l'unité, la simplicité, l'immensité, parce que le caractère de ces attributs est purement négatif; ils signifient tous trois qu'aucune des conditions sur lesquelles repose l'existence des êtres, la pluralité, la divisibilité, l'étendue, ne peut convenir à l'être en soi. Mais il ne veut pas qu'on puisse dire que Dieu est toujours, que Dieu est partout; car ce serait le faire descendre dans le temps et dans l'espace, ce serait lui donner de la durée et de l'étendue comme aux choses. Il repousse surtout l'opinion qui fait consister l'essence divine dans la pensée ou dans l'intelligence, et en général dans les facultés exclusivement propres à l'esprit. « Ce n'est pas, dit-il, avoir des idées bien relevées de l'être que de penser l'honorer beaucoup en le faisant intelligent... Comment l'auteur des esprits ne serait-il qu'un esprit? Celui qui fait que les êtres pensent a en lui quelque vertu essentiellement supérieure à la pensée, sans laquelle la pensée, que nous concevons comme pouvant ne pas être, ne serait pas. »

Le moindre inconvénient de cette doctrine, c'est

d'être en contradiction manifeste avec le reste du mémoire; c'est de renverser de fond en comble tout ce qui a été dit précédemment de la valeur absolue de la raison humaine et de la certitude de nos facultés en général. En effet, s'il n'y a rien de commun entre notre misérable intelligence et celle de l'auteur des choses; si, d'après les expressions que nous avons citées plus haut, elles diffèrent l'une de l'autre non-seulement par le degré, c'est-à-dire par leur étendue, mais par leur nature ou leur essence, ne peut-il pas se faire que ce qui nous paraît à nous une vérité universelle et nécessaire ne soit aux yeux de la raison divine qu'une loi purement contingente de notre esprit? Mais alors de quel droit l'auteur se sépare-t-il de Kant? Le caractère subjectif que Kant attribue à nos idées signifie exactement la même chose, avec cette différence que, regardant l'existence de Dieu comme au-dessus de toute démonstration, il ne s'appuie pas sur une vérité absolue pour démontrer que toutes les lois et toutes les conceptions de notre raison sont contingentes et relatives. Nous voilà loin de cette proposition si clairement énoncée et si vivement défendue ailleurs, que la raison n'est pas une simple faculté de notre esprit, mais l'être lui-même, c'est-à-dire Dieu présent au dedans de nous et

éclairant sans se partager la conscience de tous les hommes.

Considérée en elle-même, indépendamment des rapports qu'elle peut avoir avec des doctrines antérieures, ou de la position particulière de celui qui l'adopte, cette théorie de la nature divine est une des plus dangereuses qui se puissent concevoir. Aucune différence, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, ne la sépare de celle de Plotin et de l'école d'Alexandrie. Le Dieu qu'elle offre à notre adoration, ce n'est pas la cause personnelle et libre, et par conséquent la Providence du monde; ce n'est pas le juge et le père du genre humain; ce n'est pas l'idéal de toute bonté, de toute justice, de toute sagesse, le type accompli de la liberté et de la raison dans son unité suprême; c'est le Dieu inconnu, ou, comme on disait en Orient avant Plotin, c'est l'abîme. Quand les philosophes d'Alexandrie lui refusaient même le nom de l'Être, ils étaient plus conséquents que l'auteur du mémoire; car comment se représenter l'objet suprême de toute affirmation par des attributs purement négatifs? Comment dire qu'un être existe qui n'est rien de ce que nous savons, de ce que nous concevons et de ce que nous pouvons concevoir? On n'imagine rien de plus stérile

et de plus vide qu'une pareille abstraction. A force d'élever Dieu au-dessus de la créature, on le rend inutile et étranger à la création. Mais du moins le but qu'on se propose est-il atteint? Pense-t-on par ce moyen rendre impossible toute confusion entre Dieu et le monde? Nous ne craignons pas de le dire, c'est le résultat diamétralement opposé qu'on obtient. En effet, ce qui donne à l'être infini une existence distincte de celle du fini, et en même temps une existence réelle et positive, ce sont les attributs intellectuels et moraux dont la conscience seule peut nous donner une idée : c'est la pensée, et par conséquent la conscience, la raison, la liberté, etc. C'est grâce à tous les attributs de cette espèce qu'il nous apparaît comme créateur, comme Providence, comme un objet de respect et de crainte, d'adoration et d'amour. Essayez de l'en dépouiller sous prétexte qu'ils ne sont pas dignes de lui; ne lui laissez que les qualités abstraites et pour ainsi dire mathématiques que l'on consent à lui accorder, l'unité, la simplicité, l'immensité; il n'est plus alors que la substance inerte des choses, l'élément inconnu et inépuisable dont elles sont formées, le principe aveugle et fatal qui se transforme indifféremment en matière et en esprit, n'étant pas plus l'un que l'autre dans son essence in-

communicable, ou plutôt étant l'un et l'autre à la fois, quoique inaccessibles aux sens et à la conscience, comme la substance de Spinosa. L'auteur du mémoire, comme on le suppose facilement par l'ensemble de ses idées, repousse avec horreur cette conséquence. Il ne veut pas dire que Dieu soit privé des attributs sur lesquels se fondent nos espérances et nos convictions religieuses; mais ils diffèrent complétement, selon lui, de ceux qui portent les mêmes noms dans la nature humaine. Cette distinction ne remédie à rien, ou, pour parler plus franchement, elle n'a aucun sens. S'il n'y a rien de commun entre la raison humaine et la raison divine, entre la liberté humaine et la liberté divine, entre la justice qui fait la règle de nos actions et celle que j'attribue à l'auteur des choses, il n'y a plus rien de stable et de certain, il n'y a plus rien en quoi je puisse espérer, en quoi je puisse croire, et j'aurai dépouillé l'homme, sans profit pour la grandeur de Dieu. Il y a un égal danger à rendre la nature divine inaccessible à la raison et à la confondre entièrement avec elle. L'école d'Alexandrie est tombée dans la première de ces deux erreurs, et l'école allemande dans la seconde; mais l'une et l'autre, malgré la différence de leurs principes, sont arri-

vées, par des méthodes presque semblables, à des résultats identiques, à la confusion de tous les êtres au sein d'une substance inintelligente et inintelligible, plus voisine du néant que de l'infini, et à la négation de la liberté humaine.

Nous nous arrêterons peu aux dernières parties de la conclusion. L'une, relative à l'homme, est un véritable traité de morale accompagné d'une démonstration de la liberté et de l'immortalité de l'âme. On y trouve des convictions sages, élevées et défendues avec chaleur, mais rien qui attire particulièrement l'attention. Nous ferons seulement remarquer que ce morceau ne se lie pas d'une manière bien visible aux théories précédemment exposées. L'autre, relative à la nature et à la création, n'est, sous la forme d'une paraphrase de la *Genèse*, que le développement des idées que nous avons combattues tout à l'heure. Nous n'avons aucune idée ni de l'acte de la création ni de la faculté créatrice, quoique nous soyons obligés de confesser que le monde a été créé, c'est-à-dire que Dieu lui a communiqué l'être par lui seul, sans le concours d'une matière éternelle. L'idée de la création, comme toutes celles qui nous servent à déterminer la nature divine, est donc une idée purement négative. Elle écarte ce qui pourrait

porter atteinte à la suprême unité, elle détruit le dualisme si unanimement adopté, selon l'auteur, par tous les philosophes païens; mais elle ne nous apprend absolument rien sur le véritable rapport de l'univers et de son principe. Même en tenant compte de la distance qui sépare le fini de l'infini, il n'est pas permis de dire que Dieu produit le monde comme notre volonté libre les résolutions qui en émanent, ou notre intelligence sa propre pensée; il n'y a aucune analogie, aucun terme de comparaison entre les faits de la conscience et ce qui se passe dans les régions de l'absolu. Le mot *créateur* n'est donc pas synonyme de *cause*, puisque cette idée est tout à fait incompréhensible à notre esprit sans l'expérience de notre propre activité. C'est une autre erreur de croire que Dieu ne fait rien sans le concours de la pensée ou de l'intelligence. Cette faculté, déjà si maltraitée plus haut, est ici l'objet des derniers outrages. Bien loin qu'elle puisse être regardée comme le principe des choses ou un de ses attributs les plus nécessaires, elle n'est qu'un des effets les plus humbles de la puissance créatrice; elle ne tient pas un rang plus élevé dans l'ordre général des existences que la terre sur laquelle nous marchons. En effet, selon la doctrine de l'auteur, l'univers n'est pas du tout

ce que nous croyons ; il ne renferme pas seulement des objets spirituels et des objets sensibles, des esprits et des corps ; mais les esprits et les corps, pour me servir d'une de ses expressions, ne sont que deux points imperceptibles sur la carte de la création. En outre, des existences que nous connaissons, ou dont nous avons coutume de peupler le temps et l'espace, il y a celles dont nous n'avons aucune idée, qui ne s'adressent ni à nos sens, ni à notre intelligence, ni à aucune de nos facultés, qui ne sont ni esprit ni matière, ni aucune combinaison de ces deux éléments, Car pourquoi de tels êtres ne seraient-ils pas possibles ? Qu'est-ce qui nous autorise à croire le contraire ? Or au point de vue de l'absolu, il n'y a aucune différence entre la possibilité et la réalité. Tout ce qui est possible, l'être infini lui doit l'existence, sous peine d'encourir le reproche de stérilité ou de faillir à sa nature, qui est de produire sans mesure et sans fin et de communiquer l'être à tout ce qui peut le recevoir. Il est difficile d'abandonner la raison d'une manière plus complète. Pour être conséquent avec lui-même, l'auteur aurait dû nous dire quelle est la faculté avec laquelle il a sondé l'abîme de l'infini, et découvert ces existences si incompréhensibles pour nous. On concevrait qu'il parlât ainsi

au nom de l'extase ou de quelque intuition surnaturelle; mais la raison ne peut admettre que ce qui est conforme à ses lois, et ce qui tombe à un degré quelconque sous sa puissance. Toute chose qui lui échappe entièrement, comme ces êtres dont nous parlions tout à l'heure, non-seulement n'existe pas, mais ne peut pas exister. C'est un mot absolument vide de sens.

Ces écarts ont produit sur votre section de philosophie la plus pénible impression. Elle les a trouvés d'une nature tellement grave, que, malgré les qualités éminentes qui distinguent ce mémoire, elle n'a pas hésité à le rejeter au second rang. L'auteur fera bien, avant de traiter les questions de pure métaphysique, d'attendre quelques années encore, que l'âge, l'expérience et une plus longue pratique de l'histoire aient mûri son talent et calmé la fougue de son esprit. Indépendamment des erreurs de doctrine qu'il renferme, l'ouvrage tout entier est trop irrégulier dans sa composition, trop inégal dans la forme et dans la pensée, pour être recommandé à vos suffrages; mais il mérite à coup sûr un grand encouragement. Votre section de philosophie vous propose de lui accorder une mention très-honorable.

N° 7

« On peut bien ne pas entendre ce qui est; mais jamais on ne peut entendre ce qui n'est pas. »

BOSSUET.

(543 pages in-4°, écriture ordinaire.)

Ce travail, le seul dont il nous reste à vous entretenir, est certainement en lui-même moins remarquable que le précédent; mais il atteint beaucoup mieux le but du concours. Les qualités qui le distinguent ont moins d'éclat, elles annoncent une nature moins riche, moins féconde, moins rare peut-être; mais elles sont mieux assorties entre elles, elles sont plus à l'usage du philosophe et du penseur, et ne laissent aucune prise à ces dangereux emportements, à ces choquantes inégalités que nous avons rencontrés tout à l'heure. C'est la fermeté et la rigueur unies à la sobriété, une logique sévère au service d'un bon sens éprouvé, et qui n'exclut ni l'élévation ni l'étendue, enfin une raison calme et mûre, un esprit accoutumé à se commander, qui sait renfermer en lui ce qu'il ne trouve pas opportun de dire, qui ne donne rien au luxe ni au hasard, et se montre partout en parfaite intelligence avec lui-même. Aussi rien

n'est-il perdu ou isolé dans ce mémoire, dont le volume ne laisse pas deviner d'abord toute la substance; rien n'en saurait être distrait ou déplacé sans dommage pour l'ensemble, tant il y a de suite, de méthode, de netteté dans la pensée, et, si l'on peut parler ainsi, d'économie dans l'expression. Il faut ajouter que cet ordre n'a rien de factice, qu'il n'est pas le résultat d'une déduction forcée et poussée à l'extrême, comme celle que nous avons remarquée dans un des précédents mémoires; le raisonnement ici ne fait aucun tort à la raison; les idées et les faits gardent leurs rapports naturels; mais ils sont exposés de telle sorte qu'ils ne peuvent se passer ni s'isoler les uns des autres et qu'il faut les saisir en quelque façon d'un seul coup d'œil. Pressé comme il l'est d'arriver au but, c'est-à-dire à la solution du problème, et se faisant une loi d'y marcher par la route la plus droite et la plus directe, l'auteur n'a pas dû faire une grande place à l'histoire; et, en effet pour l'exposition des systèmes, pour l'analyse des monuments qui leur sont consacrés, pour l'observation des circonstances qui ont préparé ou signalé leur avénement, il laisse beaucoup à désirer; les noms et les écoles les plus célèbres n'ont pas d'autre usage pour lui que de résumer les différents points de la discus-

sion; sans tenir compte de l'intérêt que les faits historiques offrent par eux-mêmes, il ne s'y arrête que pour les faire servir à ses fins et les incorporer dans sa doctrine. Mais si les détails font défaut, en revanche il y a beaucoup de netteté, de précision et de profondeur quelquefois, dans les vues générales. Si l'exposition est incomplète, insuffisante même, la critique ordinairement est pleine de justesse et de force. Tout ce qui constitue le caractère essentiel d'un système, et si l'on nous permet cette expression, sa physionomie propre, est saisi et retracé avec un tact parfait, tantôt en quelques lignes, et tantôt en quelques pages, selon l'importance du sujet. Un des morceaux les plus remarquables en ce genre est celui qui est consacré à l'appréciation comparative du réalisme et du nominalisme. Pour comprendre et reproduire ainsi les œuvres les plus abstraites de la pensée, la justesse de l'esprit, la sûreté du coup d'œil ne suffisent pas, il faut aussi une instruction réelle et une certaine familiarité avec les idées et les monuments qu'on met en question. Il y aurait donc de l'injustice à ne pas admettre chez l'auteur plus de connaissances historiques que la sévère unité de son plan ne lui permet d'en déployer. Quant à sa doctrine, si elle n'est pas originale pour le fond, elle l'est certainement par la

manière dont il se l'est appropriée, et la liberté avec laquelle il sait la défendre. Ses conclusions, heureusement, ne sont pas nouvelles; mais les motifs qu'il leur donne sont à lui, le chemin par lequel il y est conduit ne lui a été tracé par personne. Et le moyen de faire preuve d'une originalité absolue quand il est question de défendre les principes mêmes de toute certitude et de toute connaissance, c'est-à-dire des vérités que la nature ne laisse ignorer à aucun homme, et qui, par cela seul qu'elles existent, sont nécessairement le patrimoine de toutes les intelligences? C'est une qualité aussi, et une qualité malheureusement trop rare, de ne pas vouloir être plus sage que la raison et de ne pas rougir d'être en communauté de pensée avec les plus nobles esprits de tous les temps. Un des caractères les plus marqués de ce mémoire, c'est l'accord parfait qui existe entre la pensée et l'expression. Rien pour l'imagination et pour l'élégance; point d'éclat, ni d'abandon, ni de morceaux à effet; mais partout un style ferme et précis, correct malgré quelques négligences, simple sans être vulgaire, sobre jusqu'à l'austérité et d'une clarté irréprochable. L'auteur dit tout ce qu'il veut dire et comme il veut le dire, sans faire usage de la langue particulière d'une école et sans s'adresser

à une autre faculté qu'à la raison. Si l'on voulait exprimer en deux mots la différence qui existe entre cet écrit et le précédent, on dirait que dans celui-ci le sujet disparaît en quelque sorte devant l'auteur, tandis que dans celui-là c'est l'auteur qui s'efface complétement devant le sujet.

Dans une introduction, un peu longue peut-être relativement à l'économie générale de l'ouvrage, il commence par expliquer quelle est la portée et quelle est l'origine de la question. Le problème de la certitude n'a pas été soulevé à plaisir par les philosophes pour être une occasion de doutes stériles et de vaines discussions ; il a son origine dans la nature universelle de l'homme, et il a grandi, il s'est développé avec son intelligence. L'homme, en effet, comme on le voit par l'histoire des premiers siècles de la philosophie, quand il commença à faire usage de la réflexion, ne songea d'abord qu'au monde extérieur ; il voulut deviner d'un seul coup d'œil et la cause et le principe de la génération de toute la nature. Mais comme ces premiers efforts, dépourvus de règle et de mesure, ne lui donnèrent pour résultat que des opinions contradictoires où son esprit en suspens ne pouvait reconnaître la vérité, il se demanda naturellement si ces contradictions n'étaient pas la conséquence

de son organisation intellectuelle, s'il était réellement en son pouvoir de s'y soustraire; et, détournant ses regards du spectacle de l'univers pour le porter sur lui-même, il s'interrogea avec inquiétude sur les sources et sur la valeur de ses connaissances. Ainsi naquit le problème de la certitude. Résolu une première fois, il reparut encore après de nouveaux échecs de la raison, à la suite de nouveaux systèmes, qui, pour être plus près de la vérité que les premiers, n'en étaient pas plus inacessibles au doute; et plus les forces de l'esprit humain se sont développées, plus on l'a pris au sérieux, plus il est devenu profond et redoutable. Il intéresse non-seulement la philosophie, mais toutes les sciences sans exception; car partout, et dans la religion elle-même, on retrouve cette diversité d'opinions, ce conflit de doctrines, qui lui a donné naissance. Mais la philosophie seule, par la nature de son objet, est appelée à le résoudre. Il ne faut donc pas qu'elle l'aborde avec l'esprit du scepticisme, mais avec le dessein, au contraire, de donner à la raison une conscience plus réfléchie de ses forces, et d'asseoir, s'il se peut, l'édifice entier des connaissances humaines sur des fondements plus profonds et plus solides. Le scepticisme d'ailleurs ne fait point partie de la science philo-

sophique, quoiqu'il occupe une grande place dans l'histoire de la philosophie. Son rôle est celui de la critique; il menace tous les systèmes qui ne reposent pas sur des bases assez certaines, et oblige l'esprit humain à revenir fréquemment sur ses pas pour s'assurer qu'il ne fait pas fausse route, et que le terrain qu'il a déjà conquis lui appartient en légitime propriété.

Après ces réflexions générales, dont la justesse ne peut pas être contestée, l'auteur examine quels sont les caractères de la certitude, quelle route il faut suivre ou quelle méthode il faut employer pour s'assurer de son existence, et enfin à quelle source d'idées nous devons nous adresser d'abord pour franchir le cercle où nous semblons enfermés quand nous voulons établir rationnellement la légitimité de nos connaissances. Si, en effet, nous ne possédions pas une faculté d'une certitude plus immédiate, plus urgente et plus irrésistible que toutes les autres, la question proposée serait tout à fait insoluble, ou plutôt elle serait décidée en faveur du scepticisme. La faculté à laquelle on attribue ce caractère, c'est naturellement la conscience; car personne, pas même le sceptique le plus obstiné, ne peut récuser son témoignage. La méthode dont il est ici question c'est la méthode

psychologique éclairée par l'histoire; et quant à la définition qu'on donne de la certitude, elle consiste à la distinguer, en attendant une étude plus approfondie du sujet, et de la foi aveugle qui est notre premier état, qu'on peut appeler l'enfance de notre esprit; et du doute par lequel il commence à s'éveiller et à prendre possession de lui-même; et de ce demi-savoir, ce terme moyen entre la vérité et l'erreur qui se nomme la probabilité. La certitude ne vient qu'à la suite de ces trois conditions. Elle est la connaissance réfléchie, démonstrative, aussi complète que la nature humaine le permet, et défiant toutes les épreuves de l'expérience et de la discussion. Ces considérations forment la matière du premier livre, qui, n'étant encore qu'une suite de l'introduction et servant à poser la question plutôt qu'à la résoudre, ne doit pas nous arrêter plus longtemps.

Le second livre est consacré à l'analyse de l'intelligence; car, s'il est vrai, comme on a essayé de le démontrer auparavant, que la certitude ne soit pas autre chose que la connaissance dans son état le plus parfait, et quand elle ne laisse plus rien à désirer à l'esprit, où peut-on chercher les preuves et les conditions de son existence, sinon dans les facultés où elle prend sa source, ou dans la consti-

tution générale de la pensée? Pour procéder avec ordre dans cette étude délicate, l'auteur commence par observer la nature de nos idées, qui sont les éléments les plus simples et les plus généraux de l'intelligence. Il examine ensuite comment plusieurs idées se lient entre elles dans un même jugement; puis comment plusieurs jugements forment un raisonnement; puis enfin comment plusieurs raisonnements se coordonnent dans un tout systématique, qui prend le nom d'analyse ou de synthèse, selon qu'il nous conduit des principes à leurs conséquences, ou des conséquences, c'est-à-dire des faits particuliers, à leurs principes. Cette division naturelle est aussi ancienne que la logique; elle a pour elle la double consécration du langage et de l'histoire, et laisse subsister tout entier le problème qu'on veut résoudre; car elle ne nous apprend absolument rien ni sur la nature, ni sur l'origine, ni sur la valeur de nos connaissances. Mais pour cela même elle était complétement inutile ici, et l'auteur aurait mieux fait d'exposer tout d'abord, au lieu de la réserver pour la fin, la théorie psychologique des facultés. D'ailleurs, n'a-t-il pas déjà parlé plus haut de la conscience, quand il nous a montré qu'elle est la condition première de toute connaissance et de

toute certitude? En parlant de la conscience, il s'est cru obligé de nous entretenir aussi de la mémoire, pour nous convaincre que l'une de ces facultés n'est pour ainsi dire qu'une extension de l'autre, et que toute la valeur que nous reconnaissons à la première appartient aussi à la seconde. Pourquoi donc s'être arrêté là et n'avoir pas traité immédiatement de la raison, de la perception externe et de toutes les autres facultés de l'intelligence? Il a cru bien plus rigoureux et plus démonstratif contre le scepticisme de déterminer d'abord la nature de nos idées, de démontrer ensuite que les objets qu'elles représentent sont parfaitement réels, et d'arriver enfin aux facultés dont elles émanent, pour en établir définitivement la certitude. Mais ces trois choses sont absolument inséparables. La classification des idées suppose nécessairement celle des facultés, et il est impossible qu'on s'occupe soit des unes, soit des autres, sans tenir compte des objets auxquels elles se rapportent. Au reste, ce défaut est sans aucune conséquence pour le fond des choses; on en jugera par les résultats que nous allons essayer d'exposer.

Avant toutes les autres idées, nous sommes obligés d'admettre celles qui ont leur origine dans la conscience : l'idée du moi ou du sujet même de

la conscience, l'idée de nos facultés et celle des actions ou des phénomènes qui en sont le résultat. Douter de ces choses, et par conséquent des idées qui les représentent, c'est le dernier terme de la contradiction et de la folie; car, ainsi qu'on l'a dit depuis longtemps, celui qui doute affirme par là même son existence, et celle de sa pensée, et celle de la faculté par laquelle il pense. Mais il y a des idées de conscience qui, tout en se rapportant à moi et à des manières d'être qui me sont propres, supposent une autre existence que la mienne et d'autres propriétés que celles dont je suis doué. Quand j'éprouve une sensation, je crois aussitôt qu'il y a hors de moi une cause qui l'a produite et qui la produira encore toutes les fois que je me trouverai avec elle dans les mêmes rapports. Je crois à l'existence de cette cause aussi fermement qu'à ma propre existence, et le phénomène qu'elle a excité en moi, je me l'explique par une propriété particulière dont je suis aussi sûr que de mes facultés, quoique j'en aie une notion moins exacte et moins claire. Ainsi, les idées relatives au monde extérieur, ou, comme on est convenu de les appeler, les idées sensibles sont tout à fait inséparables des idées de conscience. Elles nous apparaissent les unes et les autres au même instant, sollicitant au

même degré notre confiance. Cependant, comment expliquer ce passage du dedans au dehors? Comment justifier cette croyance à des objets distincts de nous, que nous ne pouvons nous représenter que par nos propres modifications? Ici l'auteur met à nu l'inconséquence du sensualisme, qui, après avoir réduit notre intelligence tout entière à deux faits éminemment personnels, la sensation et la réflexion, ne veut cependant reconnaître pour vrais que des existences et des objets extérieurs. Il démontre, dans une argumentation serrée et très-énergique, qu'il n'y a que deux voies ouvertes à ce système : ou de renoncer à son principe, qui fait dériver toutes nos idées de l'expérience, ou de confesser son ignorance relativement à l'existence du monde matériel. « Le sensualisme, dit-il avec beaucoup de raison, c'est la moitié du scepticisme. » D'ailleurs, le moi et la nature extérieure, avec les propriétés et les phénomènes qui les distinguent l'un de l'autre, ne sont pas les seuls objets de notre pensée; outre la science du physicien, il y a aussi celle du géomètre, dont les définitions et les démonstrations sont tout à fait indépendantes du témoignage des sens. Outre les observations de la psychologie, il y a les spéculations de la métaphysique, dont les principes ne peuvent pas se

renfermer dans les limites de la conscience. Il y a aussi les règles de la morale, qui n'existent qu'à la condition d'être universelles et nécessaires. Il faut donc admettre une troisième classe d'idées, supérieure aux deux précédentes, et sans laquelle notre croyance à l'univers matériel est absolument inexplicable : ce sont les notions d'unité, d'espace, de temps, de substance, de cause, d'infini, de droit, de devoir, en un mot les idées de la raison.

Mais aucune de nos idées, de quelque source qu'elles émanent, ne se présente d'abord isolément à notre esprit. Leur condition naturelle, c'est d'être réunies dans un jugement dont elles empruntent toute leur signification et leur valeur. Or, qu'est-ce que le jugement? Si l'on s'en rapporte à Locke et à toute l'école sensualiste, le jugement n'est que la faculté de percevoir la ressemblance ou la différence de deux idées; par conséquent, il ne nous apprend rien sur la nature et sur l'existence des choses, il nous laisse emprisonnés dans la conscience avec des abstractions, c'est-à-dire des conceptions isolées dont l'objet nous échappe. L'auteur du mémoire combat victorieusement cette triste doctrine : il démontre que, loin de précéder le jugement, les idées empruntent de lui seul leur clarté et leur signification; qu'avant lui il ne peut y avoir

dans notre esprit que des images confuses, comme celles qui nous poursuivent dans nos songes ou qui semblent composer l'entendement des animaux; qu'il signale le moment où la pensée, pour ainsi dire, prend possession d'elle-même, où elle entre en exercice d'une manière active avec le concours des principes les plus essentiels de la raison. En effet, celui qui juge a d'abord la conscience de lui-même et affirme son existence comme être pensant. De plus, il ne suppose pas que cet acte de sa pensée soit un acte isolé et sans résultat, il le croit, au contraire, en rapport avec un objet, et capable de le saisir tel qu'il est en lui-même. Il admet donc, en d'autres termes, le fait général de la connaissance, ou ce que l'auteur appelle la pensée en soi. Cette idée est la première condition du jugement, quels que soient l'objet, la nature et la valeur de celui-ci; mais, si simple qu'elle nous paraisse, cette idée en contient une autre dont il est impossible de la séparer. Je ne puis affirmer mon existence comme être pensant, je ne puis donner à ma pensée un objet réel, sans admettre le fait absolu de l'existence ou la notion absolue de l'être; or, la notion de l'être suppose à son tour celle de l'identité, dont l'expression la plus connue est le principe de contradiction, regardé par les logiciens

comme la base de tous nos jugements. Enfin, l'être a nécessairement des qualités ou des manières d'être, il existe de telle ou telle façon, sous peine de ne pas exister. Ce troisième point de vue est le rapport de la substance aux phénomènes, ou simplement la notion de substance, que l'esprit est obligé de supposer lorsque, dans un jugement, il fait la distinction de l'attribut et du sujet. Les trois conditions qui viennent d'être indiquées sont communes à tous nos jugements et en constituent véritablement l'essence; mais il y en a d'autres non moins évidentes sur lesquelles reposent la diversité et les différences que nous observons entre eux : ce sont les idées du contingent et du nécessaire, auxquelles se rattachent les notions de durée et d'éternité, de temps et d'espace; d'autres modifications ont leur origine dans les idées de nombre et de personne, du bien, du beau, etc. C'est donc la raison tout entière qui intervient avec la conscience dans ce premier acte de la pensée. Toute cette théorie du jugement, dont on ne peut donner ici qu'une idée fort incomplète, est un morceau d'une grande valeur; on y reconnaît un véritable talent d'analyse dirigé vers un but très-élevé, et un sentiment énergique de l'unité et de l'activité de la pensée humaine.

Le jugement, pas plus que les idées dont il est formé, ne demeure isolé ou stérile dans notre intelligence; mais d'un ou de plusieurs jugements nous en tirons d'autres, et cette opération reçoit le nom de raisonnement. On distingue deux espèces de raisonnement, l'inductif et le déductif, entre lesquels on aperçoit ordinairement si peu d'analogie, qu'ils semblent former deux opérations ou plutôt deux facultés essentiellement distinctes; si l'on parvenait donc à prouver que ces deux espèces de raisonnement reposent sur le même principe, on comprendrait pourquoi elles ont été réunies sous le même titre, et l'on ne se tourmenterait plus l'esprit, comme on le fait, pour expliquer la légitimité et découvrir le fondement rationnel de l'induction. Pour le raisonnement déductif, il est évident qu'il s'appuie sur le principe d'identité ou de contradiction. Je ne dis rien dans la conclusion qui n'ait déjà été dit dans les prémisses; ce que j'affirme d'un genre, je l'affirme des espèces et des individus qu'il comprend. Le rapport qui lie entre elles les différentes propositions du syllogisme, c'est le rapport d'un tout à ses parties, le rapport d'identité. L'induction repose-t-elle donc sur une base essentiellement différente? Il n'y a pas d'induction possible sans la croyance que dans chaque

individu se trouve ce qui constitue l'espèce, et dans chaque espèce ce qui constitue le genre : par exemple, nous sommes sûrs de rencontrer dans un homme à un degré plus ou moins élevé, sans doute, les caractères qui distinguent l'humanité en général ; seulement, il faut que nous sachions distinguer ces caractères essentiels et permanents des qualités accidentelles et fugitives qui s'y mêlent nécessairement. Cette distinction est l'œuvre de l'observation et de l'analogie ; mais elle n'ajoute rien à la croyance dont nous venons de parler, et qui existe dans notre intelligence bien avant toute classification, sous une forme plus générale et plus absolue que celle que nous venons de lui donner. Pourquoi, en effet, un phénomène que nous avons observé une fois, dans certaines circonstances, nous paraît-il devoir se reproduire encore dans des circonstances semblables ? C'est que nous croyons à l'identité de la nature des choses ; c'est que nous sommes convaincus que la même substance conserve toujours les mêmes attributs. Pourquoi les qualités que nous avons remarquées dans un être, sommes-nous tentés de les chercher dans plusieurs dont nous augmenterons proportionnellement le nombre ? Parce qu'une loi irrésistible de notre esprit nous force à supposer une nature universelle

dont participent toutes les existences particulières; que, sous les apparences diverses qui frappent nos sens, nous sommes obligés d'admettre un principe essentiellement un et invariable : ainsi, l'unité et l'identité, ou plutôt la notion de l'être qui les renferme toutes deux, tel est le principe de l'induction aussi bien que du raisonnement déductif. Il n'y aurait rien à dire contre cette doctrine, si l'auteur y avait apporté moins d'exagération et ne s'était fait, comme il y a lieu de le craindre, beaucoup d'illusion sur son originalité. Est-il vrai que, dans toutes les applications de l'induction, dans les plus humbles comme dans les plus élevées, quand nous affirmons, par exemple, que le soleil se lèvera demain, ou que l'air est nécessaire à la vie des animaux, notre pensée se reporte immédiatement à la notion de l'être en soi et de l'unité absolue? Personne n'oserait le prétendre, et la question, ainsi posée, devient une question de fait où l'esprit de système n'a aucune prise. Sans aucun doute, la notion de l'être entre dans toutes les conceptions de notre entendement, et elle peut être considérée comme le dernier terme de toute généralisation; est-ce une raison pour ne reconnaître aucun autre principe d'un usage plus précis et plus immédiat? S'il en était ainsi, toutes les

sciences aussi bien que toutes les existences se confondraient en une seule; ce qui est bien certainement loin de l'esprit si ferme et si clair de l'auteur. Ce qu'il y a de fondé dans sa théorie, c'est donc que nous croyons à l'intervention de la raison dans la nature, que cette même raison qui brille au dedans de nous, nous la transportons par une foi irrésistible au dehors, nous en faisons la maîtresse et la souveraine du monde; car, universelle et nécessaire, c'est-à-dire infinie comme elle l'est, si elle n'est pas partout, elle n'est nulle part; c'est pour cela que les faits nous semblent subordonnés à des lois, c'est-à-dire à des idées, et que ces idées elles-mêmes laissent notre esprit peu satisfait, tant que nous ne les voyons pas se coordonner dans un plan général. Mais, entendu dans ce sens, le principe d'induction n'a jamais été contesté ni méconnu par la philosophie moderne, et c'est très-injustement que l'auteur accuse l'école écossaise de n'en avoir pas compris toute l'importance; il n'y a pas plus dans ce que nous venons de dire que dans la proposition de Reid, que nous supposons nécessairement un ordre constant et général dans les phénomènes de la nature.

L'intervention de la raison, c'est-à-dire des idées qui lui sont propres et qu'elle tire exclusivement

de son sein, n'est pas moins évidente dans l'analyse et dans la synthèse, dans l'observation et dans la classification, en un mot dans la composition générale d'un système scientifique, que dans chacune des opérations précédemment analysées. Ainsi, les divisions établies par les savants entre les êtres qui peuplent le monde extérieur ont d'autant plus de vérité, sont d'autant plus naturelles et plus durables qu'elles reposent sur un principe plus rationnel, et négligent les qualités superficielles qui ne s'adressent qu'à nos sens. C'est par là qu'en histoire naturelle, par exemple, les classifications modernes ont tant de supériorité sur les classifications anciennes. Celles-ci ne se fondent que sur les rapports extérieurs, qui frappent immédiatement les yeux, mais dont la raison ne peut pas se rendre compte. Celles-là, au contraire, supposent toujours un plan dont les parties se rapportent les unes aux autres et conspirent à un but commun : aussi une seule de ces parties fait-elle deviner toutes les autres; avec un débris de la charpente on reconstruit l'animal tout entier. La même condition est imposée à l'expérience proprement dite, qui est la base de ces classifications. Il n'y a pas d'expérience ou d'observation possible sans le principe de causalité, qui lui-même est par sa source étran-

ger à l'expérience : la relation de cause à effet une fois détruite, il n'y a plus d'analyse, plus de synthèse, plus de science ; il ne reste que des impressions fugitives et confuses. Les idées d'étendue, d'espace, de durée, de nombre, ne jouent pas un moindre rôle dans la science de la nature, que la notion de cause ; elles dérivent de la raison aussi bien que ce dernier principe, et, si nous en croyons l'auteur, leur concours nous est nécessaire, même quand nous voulons nous représenter les plus simples qualités de la matière. La plus essentielle de toutes, la solidité, n'implique-t-elle pas l'idée de résistance? et la résistance peut-elle se concevoir sans une force ou sans une cause? l'étendue ne peut se concevoir sans l'espace, la divisibilité sans le nombre, qui, à son tour, suppose l'unité. Le mouvement est une autre application de la notion de force ou de cause ; la fluidité et la mollesse ne sont que des modifications de la solidité. C'est cette alliance entre les qualités sensibles et les principes de l'intelligence qui donne aux lois du monde physique cette précision, cette fixité, ce caractère rationnel, en un mot, qui les rend accessibles au calcul.

Mais il faut bien nous garder d'un excès dangereux où cette observation pourrait nous conduire.

Les idées absolues de la raison se mêlent à tous les résultats de l'expérience; mais elles ne la remplacent pas, et il ne faut pas se flatter d'en faire sortir par une déduction nécessaire la connaissance des lois et des phénomènes de la nature. Elles constituent, à proprement parler, le domaine de l'immuable et de l'infini; une fois qu'on s'y est enfermé, c'est en vain que l'on tenterait d'en sortir. Qu'irait-on chercher, en effet, au delà de la sphère qu'elles embrassent? Un principe? Nous n'en concevons pas de plus élevé qu'elles-mêmes : elles sont le fond et la dernière limite de la pensée; et quant à la supposition si fréquemment reproduite dans la philosophie moderne, qu'il leur faut une manifestation extérieure, qu'elles ont besoin de se réaliser, en quelque sorte, dans une série indéfinie de phénomènes, elle ne repose sur aucun fondement. Le caractère propre des idées de la raison est au contraire de se suffire à elles-mêmes, de nous représenter le plus haut degré de la réalité et de l'existence, l'être dans sa perfection et dans sa plénitude. Ainsi, pour répondre sur-le-champ à une difficulté qui ne manquera pas de se présenter à l'esprit, la cause absolue, la cause en soi, ne cesse pas d'exister, comme on l'a dit, ou d'être accessible à notre intelligence, si elle n'est pas féconde

dans le sens ordinaire du mot, ou si elle ne produit pas une série toujours incomplète d'effets extérieurs et finis: il lui suffit d'être éternellement cause de soi, ou de renfermer son énergie dans le foyer de sa propre existence : c'est à cette condition seulement qu'elle se suffit à elle-même et qu'elle est réellement, c'est-à-dire actuellement, infinie. On démontre également, mais par des arguments d'une autre nature, que l'idée de la substance et de ses attributs les plus essentiels est tout à fait indépendante des phénomènes que nous percevons dans le temps et dans l'espace, que l'immensité ne peut se résoudre en étendues limitées, quel qu'en soit le nombre, ni l'éternité en durées successives. « Il y a donc, pour nous servir des expressions de l'auteur, un abîme égal à l'infini lui-même entre la conception de l'infini et celle du fini. » Ces deux termes extrêmes de notre intelligence sont absolument irréductibles l'un à l'autre; notre pensée entre en exercice par celui-ci, c'est-à-dire par le fini, mais à l'instant même l'autre se présente et nous éclaire de sa présence, que nous sachions ou non la reconnaître; car sans lui rien n'est intelligible. Il y a donc quelque chose d'intelligible en soi qui se manifeste à notre esprit sous certaines formes déterminées; il y a une idée absolue et pure de la

pensée sans laquelle je ne m'explique pas que je sois un être pensant et que j'aie la conscience de moi-même. C'est ainsi que l'auteur, après avoir ruiné par la base la théorie sensualiste, ferme le chemin au panthéisme, et nous montre la conscience, par conséquent la personnalité, la liberté, dans le sein de l'absolu comme dans le centre de notre propre existence. Il y a beaucoup d'originalité dans la manière dont ce résultat est exposé et défendu. On suit avec un intérêt croissant la déduction serrée, les considérations élevées et profondes qui y conduisent; c'est l'intérêt qu'on éprouve toujours lorsqu'on voit une forte et libre intelligence instituer une lutte sérieuse contre les difficultés d'une grande question.

Ce n'est pas assez de faire connaître les éléments et les lois de l'intelligence, il faut montrer quelle en est la valeur par rapport aux choses ou à la vérité en général, et quelles sont les choses, les existences déterminées auxquelles ils s'appliquent avec une entière certitude : ces deux questions si étroitement liées entre elles, et qui font pour ainsi dire le cœur du sujet, forment la matière d'un troisième livre plus intéressant encore que les deux précédents.

En montrant la fausseté du sensualisme, l'auteur croit avoir détruit d'avance le scepticisme de

Hume et de Sextus, dont toute la force est dans la supposition que les impressions des sens sont l'unique origine de nos idées ; il ne lui reste plus qu'à apprécier séparément la valeur de chacun de leurs arguments, ce qu'il se propose de faire dans le livre suivant, consacré tout entier à l'histoire. Mais il est une autre espèce de scepticisme qui, sans méconnaître l'existence de certains éléments puisés dans le fonds même de la raison, de certaines idées antérieures et supérieures à l'expérience, soutient que ces idées sont des formes inhérentes à notre constitution, de stériles catégories dépourvues de toute valeur par rapport à l'existence et à la nature des choses ; c'est le scepticisme idéaliste de Kant. Il ne s'agit pas encore, dans cette partie du mémoire, d'une exposition régulière et d'une critique détaillée de l'idéalisme transcendantal ; mais il faut montrer quel en est le vice essentiel, il faut le renverser tout d'un coup dans son principe; autrement comment parler de la certitude et des existences diverses que notre intelligence nous révèle? C'est une idée malheureuse de faire ainsi en deux fois l'examen d'une doctrine où tout se lie et s'enchaîne étroitement, qu'on est forcé d'embrasser tout entière, dans son principe et dans son développement, sous peine de ne la pas comprendre ; mais

on oublie promptement cette vicieuse ordonnance quand on examine les raisons mêmes que l'auteur fait valoir ici contre le scepticisme de Kant.

D'abord, l'analyse sur laquelle se fonde la critique de la raison pure manque de rigueur et d'exactitude. Après avoir distingué avec une précision admirable les deux espèces d'éléments sur lesquels s'exerce notre intelligence, les éléments particuliers que nous recevons du dehors par l'entremise des sens et les éléments universels que la pensée tire de son propre fonds, elle a le tort d'établir parmi ces derniers une ligne de démarcation chimérique; en désignant les uns comme les formes de la sensibilité et les autres comme les formes de l'entendement : on sait que ces prétendues formes de la sensibilité ne sont qu'au nombre de deux : le temps et l'espace. L'auteur du mémoire remarque avec beaucoup de raison qu'elles nous offrent précisément les mêmes caractères que les conceptions de cause, de substance, d'unité, d'être, considérées par le philosophe allemand comme des formes essentielles de la pensée. Il n'y a donc pas de milieu : il faut les accepter ou les rejeter au même titre. Or, si l'espace et le temps ne sont que des formes, c'est-à-dire, après tout, des modes de notre sensibilité, l'être n'est pas davantage; et comme la

notion de l'être, ainsi qu'on a essayé de le démontrer plus haut, est la base de nos jugements, et par suite, de toutes les opérations de notre intelligence, il en résulte que nous n'avons pas même le droit d'affirmer notre pensée, que nous ne pouvons pas savoir s'il y a en nous des idées; il ne nous restera plus que la sensation et ses impressions aveugles, ce qui est contraire au principe même de l'idéalisme de Kant. D'ailleurs pour accuser la raison de n'avoir aucun rapport avec la nature des choses, pour refuser à l'homme la certitude objective et absolue, il faut avoir au moins une idée de cette espèce de certitude, et il faut être sûr que cette idée existe en nous avec des caractères qui la distinguent de toutes les autres. Or, comment serait-il possible d'avoir cette assurance s'il n'y avait rien d'absolument, d'objectivement certain? Donc l'objectif et le subjectif, quoique distincts, sont inséparables dans la notion de la certitude : quoique l'un se rapporte à l'absolu et l'autre à un simple fait de conscience, ils sont cependant dans une relation telle que notre esprit est forcé de les admettre ou de les rejeter en même temps : en d'autres termes, la certitude n'admet pas de partage, elle est tout entière ou elle n'est pas. Il y a dans le système de Kant une autre dif-

ficulté plus évidente encore : on soutient que les principes les plus nécessaires de notre raison n'ont qu'une valeur purement relative et personnelle; que la vérité objective ou absolue nous manque. Pour faire cette distinction, il faut que l'idée que nous avons de la vérité objective soit parfaitement conforme à son objet, ou qu'elle soit objectivement vraie; car, si elle n'était elle-même qu'une forme de notre entendement ou une loi conditionnelle de notre nature, que deviendrait la différence du sujet et de l'objet, et comment saurions-nous que celui-ci nous est inaccessible? Mais il n'est pas nécessaire d'invoquer contre le scepticisme une idée plutôt qu'une autre; il trouve sa condamnation dans le fait seul de la conscience, qui suppose nécessairement la connaissance de la pensée par elle-même, et par conséquent la valeur absolue de la pensée. En effet, si la pensée n'est pas quelque chose d'intelligible en soi, comment expliquer la connaissance que j'ai de moi-même comme être pensant, et celle de ma propre pensée? « Lorsque je dis : Je pense (c'est l'auteur qui parle), ce n'est pas un phénomène purement personnel, comme quand j'éprouve une impression de chaleur; l'être qui se pose ainsi lui-même en face de soi n'est pas simplement affecté comme celui dont la sensibilité

seule est en jeu; il exprime au contraire sa propre nature, non en tant qu'il l'éprouve, mais en tant qu'il la connaît et qu'il la conçoit intelligible, absolument et pour tous. Otez donc l'idée absolue de la pensée, d'où résulte l'intelligibilité de ce rapport spécial de connaissance, et par suite annihilez le jugement qui exprime la connaissance que j'ai de moi-même, ou seulement, comme le sceptique voudrait le faire, infirmez-en la portée et la valeur : aussitôt l'intelligence tout entière disparaît, l'aveugle sensibilité envahit de nouveau tout notre être. Mais que dis-je? le sceptique conserve-t-il ici quelque force? peut-il nier qu'il pense, quand il s'interroge lui-même sur la valeur de sa pensée? peut-il nier, par conséquent, qu'il se connaisse actuellement lui-même comme être pensant?... Ainsi ou reconnaissez à la pensée sa nature propre, qui est d'être le rapport de l'intelligence à la vérité, ou ce qui vous est impossible, abdiquez le titre d'être pensant. »

En résumé, la solution du problème de la certitude repose tout entière sur ces deux points : la conscience actuelle du fait de la pensée, exprimée par le *cogito, ergo sum*, de Descartes, et l'idée que la pensée se suffit à elle-même d'une manière absolue, qu'elle porte en elle-même la vérité et la cer-

titude, qu'elle est son propre objet ou l'intelligible en soi : cette dernière condition a été exprimée par Aristote, lorsqu'il a dit dans sa *Métaphysique :* La pensée véritable est la pensée de la pensée. C'est ainsi, remarque l'auteur, que ces deux grands génies, qu'on a toujours opposés l'un à l'autre, et qui, en effet, ont considéré la science de deux points de vue bien différents, nous représentent les deux termes extrêmes, le point de départ et le principe le plus universel, l'alpha et l'oméga de la philosophie tout entière. Ces deux termes peuvent être éclairés d'un plus grand jour; on peut déterminer d'une manière plus précise et plus profonde peut-être les rapports qui les unissent; mais il n'est pas possible de les changer.

Après avoir établi la légitimité de la connaissance humaine en général, l'auteur entreprend la même tâche pour chacune de nos connaissances en particulier ou du moins pour chacun des objets les plus importants auxquels s'applique notre intelligence: l'âme, le monde extérieur et l'objet suprême de notre raison, l'être qui est la condition de tous les êtres.

Après tout ce qui a été dit de la certitude de la conscience et de l'impuissance où nous sommes de mettre en doute aucun des phénomènes qu'elle

éclaire, l'existence de l'âme est un fait incontestable; l'âme se connaît elle-même, non par l'application d'un principe supérieur à la conscience, non par voie d'induction ou de déduction, mais par le moyen le plus infaillible de tous, par une aperception immédiate qui embrasse à la fois et ses opérations et son essence. En effet, l'âme met du sien dans tous les états par lesquels elle passe; en d'autres termes, elle est toujours active, soit qu'elle veuille, soit qu'elle pense, et même lorsqu'elle sent; car les impressions dont elle est susceptible, elle ne les éprouve réellement qu'à la condition de les recueillir, en quelque sorte, et de s'y attacher, comme elle s'attache aux objets de sa pensée. Cette activité est donc la véritable essence, le principe identique et permanent de notre être. D'un autre côté, comment la connaissons-nous? Est-ce seulement par des actes déjà accomplis, c'est-à-dire par ses effets, comme nous connaissons une cause extérieure? Non; c'est dans l'effort même dont ces actes sont le résultat, et jusque dans le principe permanent d'où part à son tour l'effort et qui a la vertu de le prolonger ou de le suspendre. La personne humaine, ce n'est pas autre chose que l'âme se connaissant elle-même, ou la conscience réfléchie de cette force une et multiple tout à la fois;

une dans son principe, multiple dans ses facultés et dans ses actes. Mais il nous faut du temps pour arriver à cet état; car, comme tout ce qui appartient à ce monde, nous sommes placés sous l'empire du temps, et c'est par degrés que la nature nous conduit à la jouissance complète de nous-mêmes. Cet épanouissement successif du principe fondamental de notre existence est fort bien décrit dans les lignes suivantes : « Au sein du développement spontané de notre être, le moi n'est d'abord qu'un point presque imperceptible, comme le germe dans l'œuf; peu à peu il se développe : c'est une lueur d'abord vacillante et à peine distincte, qui devient de plus en plus ferme et brillante, jusqu'à ce qu'enfin, si l'être humain accomplit sa destinée, elle l'éclaire dans ses profondeurs, et d'une force aveugle, fatalement poussée par ses instincts, fasse une personne libre, entièrement maîtresse de soi. »

Les deux faits sur lesquels repose la connaissance entière de nous-mêmes, la conscience et l'activité volontaires, nous font connaître aussi, sans aucun intervalle, la nature extérieure. D'abord il est certain que les objets extérieurs ne nous révèlent leur existence que par les sensations qu'ils nous font éprouver, et la sensation est un fait personnel qui tombe immédiatement sous la con-

science. Mais il ne suffit pas que je me sente affecté d'une certaine manière pour que j'aille aussitôt chercher hors de moi la cause de ce phénomène : il faut avant tout que j'aie l'idée d'une cause; et cette idée ne peut pas naître dans mon esprit, ou du moins elle ne lui présente aucun sens précis, tant que je n'ai pas fait l'expérience de ma propre activité, tant que je ne me suis pas aperçu moi-même comme une cause en exercice, comme une force intelligente et libre. Là est précisément la solution du problème : par l'usage que je fais de ma volonté, de plus en plus réfléchie et maîtresse d'elle-même, j'apprends à distinguer les effets qui sont en mon pouvoir de ceux qui sont indépendants de moi; j'apprends qu'il y a des forces autres que la mienne, dont je suis obligé de subir l'action, et sur lesquelles j'agis à mon tour. C'est pour avoir négligé ou méconnu ce fait important qu'on a eu recours autrefois à l'hypothèse des images représentatives, dont la véritable conséquence, comme l'école écossaise l'a très-bien démontré, est un scepticisme irremédiable quant à l'existence du monde extérieur. Ces images représentatives, quand on les explique de la manière la plus raisonnable, ne désignent pas autre chose, en effet, que l'idée que nous nous formons des corps

par la seule conscience, c'est-à-dire par les seules impressions de notre sensibilité. Mais lorsqu'à l'impression sensible vient se joindre l'intervention réfléchie de la volonté ou l'action que nous exerçons librement hors de nous, alors le doute n'est plus possible; car le rapport qui existe entre l'objet et moi est direct et sans intermédiaire; c'est en moi qu'il a sa cause, et par la cause je connais les effets. Il est facile après cela de nous expliquer pourquoi le toucher est considéré comme l'organe le plus essentiel de la perception. Tandis que, par les autres sens, nous sommes soumis à l'action des objets et n'en recevons que des impressions passives, au moyen du toucher nous avons la faculté d'agir sur eux et de les modifier tour à tour. C'est le toucher, le toucher actif, c'est-à-dire conduit par la volonté, qui nous révèle d'abord l'existence des corps par le sentiment de la résistance; qui nous fait connaître ensuite leurs formes par le degré de cette résistance ou l'intensité de l'effort que nous déployons contre eux; qui enfin par le mouvement nous donne une idée de leur grandeur et des distances où ils sont les uns des autres dans l'espace. Otez la volonté, c'est-à-dire l'âme arrivée à la conscience et à la possession entière d'elle-même, les impressions qu'on a regardées de tout temps comme

les plus matérielles et les plus grossières, les impressions du tact n'auront pas plus le pouvoir de nous faire croire à la réalité du monde extérieur que les impressions de l'odorat ou de la vue, ou les mouvements les plus internes et les plus vagues de notre sensibilité.

Cette théorie est profonde et parfaitement sensée. C'est la doctrine de M. Maine de Biran, sous une forme plus rigoureuse et plus nette, et subordonnée à des vues plus complètes sur la philosophie tout entière. Il y manque quelque chose cependant qui la rend insuffisante. Oui, le sentiment de ma propre activité me fait comprendre ce que c'est qu'une cause en général, et me donne le moyen de me distinguer moi-même, ou les actions dont je suis l'auteur; de toute cause et de toute influence étrangère. Mais qu'est-ce qui m'apprend que toute modification de mon existence que je n'aperçois pas immédiatement comme un effet ou comme un effort de ma volonté a un principe distinct de moi? Ce ne peut pas être ma conscience, qui ne s'étend pas au delà des limites de mon être; c'est donc la raison par le principe de causalité; c'est la relation universelle que je trouve établie dans mon esprit, aussitôt que j'en ai besoin, entre la notion de cause et celle de phénomène. Dira-t-on que nous

prenons connaissance du monde extérieur par cela seul que nous agissons sur lui? Mais pour étendre notre activité hors de nous, et cela d'une manière libre et réfléchie, comme le veut l'auteur du mémoire, il faut déjà que nous soyons assurés que le monde extérieur existe. Un autre élément qui manque à cette théorie de la perception, c'est l'idée de l'espace. En vain serons-nous convaincus qu'il y a des êtres, qu'il y a des forces distinctes de nous; si ces forces n'ont pas une place déterminée les unes par rapport aux autres, et, par conséquent, si l'espace avec les formes géométriques qui en dérivent n'est pas une des conditions de leur existence, elles ne m'offriront aucune idée de la matière. Au reste, c'est moins un oubli ou une erreur de doctrine que nous signalons ici qu'une division trop absolue. L'auteur ne méconnaît pas le rôle que joue dans toutes nos connaissances le principe de causalité, et la notion d'espace dans la perception entière; mais il n'a pas voulu anticiper sur le chapitre qu'il consacre à la raison.

Indépendamment des connaissances particulières que nous devons à l'expérience et des principes universels de la raison, dont la nature et la portée nous seront expliquées tout à l'heure, il y a dans notre esprit des idées générales, non moins indis-

pensables à la science, et même à l'usage le plus ordinaire du sens commun, que les éléments précédents. Qu'y a-t-il de vrai dans ces idées, ou dans quel rapport sont-elles avec la nature des choses? Ont-elles un objet propre, possédant exactement le mode d'existence qu'elles expriment, ou, comme on l'a dit, ne sont-elles que des mots, *flatus vocis*, par lesquels nous désignons à la fois un grand nombre d'objets particuliers, sans que ces objets participent d'une nature véritablement commune? Telle est la question qui se présente en ce moment. C'est la même qui, après avoir excité la méditation des plus illustres génies de l'antiquité, a si vivement ému les philosophes du moyen âge, et les a partagés en deux camps opposés sous les noms de réalistes et de nominalistes.

Assurément il n'y a rien dans la nature qu'on puisse appeler un homme en soi, un animal en soi, si l'on entend par là un être réel et parfaitement distinct, qui ne soit pas cependant un être particulier. On ne trouvera pas non plus dans notre intelligence une idée toute faite, un certain type ou une certaine image qui nous représente un objet aussi chimérique. On peut séparer par abstraction les qualités par lesquelles plusieurs choses se ressemblent; on ne se représente pas, on

ne se figure pas un objet en général. Voilà ce qu'il y a de vrai dans l'opinion des nominalistes. Mais ce n'est là que la partie négative, la partie critique du nominalisme, qui, seule, n'aurait pas suffi à le constituer à l'état de système; il renferme aussi une partie positive tout aussi solide que la précédente. Il y a véritablement des noms généraux auxquels ne correspond aucune idée générale dans le sens propre du mot; ce sont ceux qui s'appliquent aux diverses impressions de nos sens, les noms de couleur, de saveur, d'odeur, etc. Tous ces mots, en effet, ont pour unique usage de nous rappeler par l'association des idées certaines affections particulières de notre sensibilité dont on a écarté quelques variétés accidentelles. Il n'y a rien que de personnel dans la sensation et dans les données de l'expérience sensible; ce n'est donc point par des idées générales, c'est par de simples signes que nous pouvons en évoquer le souvenir. Cependant l'argument principal des réalistes subsiste dans toute sa force : il n'y a pas seulement dans la nature des phénomènes et des existences individuelles, il y a aussi des genres et des espèces, dont les formes ne périssent pas, dont les caractères universels et immuables forment un frappant contraste avec la diversité infinie et la durée éphémère

des individus. Même la matière brute est soumise à des lois, à des formes qui ne changent pas, tandis que les corps sont dans un mouvement perpétuel de génération et de dissolution. Quelle conséquence faut-il tirer de ce fait, ou qu'y a-t-il de vrai dans le réalisme? Le vrai dans ce système, c'est qu'il y a, non des êtres accomplis, ou, comme on le disait dans l'école, comme le pensaient les réalistes aveugles, des êtres actuels servant de types et de modèles à tous les autres, mais des conditions qui déterminent la possibilité même des choses, et par conséquent antérieures à leur existence, des lois que leur impose la nature invariable de l'être absolu par lequel elles sont appelées du domaine du possible à celui de la réalité. Par exemple, pour qu'un corps soit possible, ne faut-il pas qu'il occupe un lieu déterminé dans l'espace, et par conséquent qu'il subisse toutes les règles d'une pareille délimitation, c'est-à-dire les règles et les proportions de la géométrie? Il n'y a nulle part, pas même dans notre imagination, un triangle ou un carré en soi; le carré et le triangle sont au nombre des conditions sans lesquelles aucun objet étendu ne peut exister, et c'est uniquement en ce sens qu'ils ont une valeur objective et réelle. L'expérience nous montre qu'ils sont dans les choses et non pas dans

notre esprit seulement; la raison nous apprend qu'ils sont indépendants des choses, c'est-à-dire des objets particuliers qui constituent le domaine propre de l'expérience. Les mêmes réflexions s'appliquent aux êtres vivants et intelligents. Évidemment la vie, l'intelligence, la liberté, ne sauraient se manifester dans la sphère du relatif et du fini, sans certaines conditions, sans certaines lois préexistantes aux phénomènes et aux êtres qui leur sont soumis, quoique nous ne puissions les apercevoir qu'avec ces phénomènes. C'est le réalisme sensé que professait saint Thomas d'Aquin, et qui se résume dans ces mots: « L'universel existe réellement, non pas en acte, mais en puissance. »

Cependant cette doctrine ne donne pas encore une complète satisfaction à la raison; elle ne tient compte que du possible ou des conditions qui s'appliquent aux natures contingentes et finies, en les circonscrivant et les déterminant d'avance; elle ne s'élève pas jusqu'aux attributs réels, nécessaires, infinis, par lesquels le possible est changé en fait. Ces attributs sont ceux que représentent toutes les notions fondamentales de la raison, la pensée en soi, la causalité toute-puissante, l'éternité, l'immensité, etc. Saint Thomas et les autres réalistes de la même école, à l'exemple d'Aristote, dont ils

ont assez fidèlement suivi les traces, arrivent bien jusqu'à l'idée de l'être absolu, considéré comme le dernier terme de la généralisation, et reconnaissent en lui le principe unique de toutes les formes ou conditions que doivent subir les êtres finis; mais ils ne disent pas, pour nous servir de leurs expressions, par quelles vertus ou qualités actuelles ces formes se réalisent. La cause de cette lacune, qui peut avoir, en métaphysique comme en morale, les plus dangereuses conséquences, est qu'ils ont confondu deux ordres d'idées bien distinctes, les idées générales et les idées universelles, celles qui se développent en nous avec le concours de l'expérience et celles qui dérivent exclusivement de la raison. Aussi, qu'est-il arrivé? C'est que l'opinion de saint Thomas a été bientôt débordée par un réalisme outré, dont la dernière expression est dans Raymond Lulle, et qui, à son tour, a été renversé par le nominalisme d'Occam, ce précurseur du sensualisme, mais aussi de la liberté moderne. C'est ainsi que l'auteur fait servir l'histoire à la justification de ses propres doctrines et à la solution du problème qui lui est proposé. Il faut ajouter que ces considérations sur la philosophie scolastique sont présentées d'une manière très-élevée et très-intéressante, et ne laissent rien à désirer

sous le rapport de l'exactitude. Elles contiennent à peu près la substance de tout ce que l'on a écrit, de tout ce qu'on sait de plus positif sur cette obscure période de l'histoire de la philosophie.

Tous les résultats que nous avons obtenus jusqu'à présent, la connaissance certaine de nous-mêmes, comme forces intelligentes et libres, la certitude que les corps existent, et que la nature entière, les esprits comme les corps, est soumise à des lois générales et invariables, supposent nécessairement un résultat plus élevé encore : c'est qu'il y a un être nécessaire dont la nature nous explique l'identité et la permanence des conditions imposées à tous les autres, qui est le principe unique et la raison dernière des choses. Cette existence souveraine, absolue, et par conséquent infinie, est l'objet propre de la raison. Le rôle de cette faculté, sa constitution, sa portée dans les questions de pure métaphysique, sont appréciés ici avec plus de fermeté et de profondeur, avec des vues plus nobles sur l'ensemble de la science, que dans aucun des mémoires qui nous ont déjà occupés. L'auteur a évité avec un soin extrême une erreur dans laquelle sont tombés plusieurs de ses concurrents, et qui nous a frappés particulièrement dans les mémoires n°s 19 et 13. Il n'admet pas que les

idées de la raison puissent se subordonner les unes aux autres, ou se réduire à un principe commun; mais il leur reconnaît à chacune à part une valeur absolue, une fonction propre que nulle autre ne peut remplir, bien que l'esprit soit forcé de les concevoir toutes ensemble comme des points de vue divers d'une seule et même nature. Il ne veut pas non plus qu'elles représentent seulement les rapports qui existent entre le principe immuable des choses et les phénomènes multiples par lesquels il se manifeste dans le temps et dans l'espace. S'il en était ainsi, la distinction du relatif et de l'absolu, du contingent et du nécessaire, du fini et de l'infini, n'aurait plus aucun sens, car l'un de ces deux termes ne pourrait pas se passer de l'autre, ils auraient tous deux les mêmes droits à l'existence et les mêmes titres à notre foi, ce qui est une choquante contradiction. D'ailleurs, comme on a déjà essayé de le démontrer plus haut, cette relation absolue qu'on voudrait établir entre le domaine de la raison et celui de l'expérience n'existe pas. Une fois dans les régions de l'immuable et de l'infini, il n'y a aucune déduction logique qui puisse nous en faire descendre. Les idées de la raison nous montrent donc dans le sein même de l'être infini une distinction essentielle et nécessaire,

celle des attributs qui lui appartiennent, attributs réels et non pas seulement possibles, qui se suffisent à eux-mêmes, et qui continueraient d'exister quand même cet univers contingent dont nous faisons partie viendrait à disparaître. Ainsi l'espace est tout à fait indépendant des formes, des grandeurs, des étendues déterminées sous lesquelles nous apercevons les corps, et qui, sans eux, n'ont plus aucune valeur réelle pour notre esprit. L'espace, considéré en lui-même, n'est pas autre chose que l'immensité, et l'immensité n'a point de proportions ni aucun rapport avec les choses sensibles; c'est, comme on l'a dit, une sphère dont le centre est partout, et la circonférence nulle part. Le temps, ou plutôt l'éternité n'est pas moins indépendante de toutes les successions, de toutes les séries de phénomènes ou de toutes les durées particulières dont le monde nous offre le spectacle; les philosophes scolastiques l'ont définie avec justesse : un instant qui est toujours, *punctum stans*. Dira-t-on qu'il n'y a pas de cause sans effet? Mais la véritable cause, comme on a déjà essayé de nous en convaincre, c'est celle qui est cause de soi, c'est-à-dire qui tourne sur elle-même son énergie, qui agit sur elle-même, et par conséquent jouit d'une absolue indépendance. On en peut dire au-

tant de la substance, dont l'idée ne se sépare pas de la notion de causalité. La vraie substance ou la substance infinie se manifeste en soi par des attributs également infinis et aussi nécessaires qu'elle-même. Enfin celui de ces attributs qui domine tous les autres, la raison infinie, la pensée en soi, a nécessairement la connaissance d'elle-même; elle est la pensée de la pensée.

On aperçoit facilement la conséquence, j'allais dire le but de cette théorie. Si les idées de la raison ne supposent en aucune manière les objets et les phénomènes de l'expérience; si les différents attributs qu'elles nous représentent n'ont pas besoin de se manifester par des effets relatifs et finis; si chacun de ces attributs, sans faire tort à l'unité substantielle de l'être en soi, a, dans l'essence même de cet être, au sein de l'immuable et de l'absolu, une existence réelle et effective, il est évident que Dieu est absolument indépendant de l'univers, puisque l'univers n'ajoute rien à sa perfection, que la création est un acte libre, quoique incompréhensible pour nous, et que le créateur est le type accompli de cette personnalité qui fait le fond de la nature humaine. A cette condition seulement il pense, puisqu'il n'y a pas de pensée sans conscience; à cette condition nous pouvons

croire en sa sainte providence, qui n'existe pas sans la bonté et sans la sagesse, c'est-à-dire sans la liberté ; à cette condition enfin l'être infini mérite le nom de Dieu.

Cette distinction de plusieurs attributs, ce retour de l'être infini sur lui-même en qualité de cause et d'intelligence, a paru, à plusieurs philosophes, indigne de la nature divine et inconciliable avec l'idée de l'unité absolue. Mais cette opinion n'est pas autre chose que l'abandon le plus complet de la raison et la destruction de l'idée même de Dieu, sous prétexte de la débarrasser de tout alliage. En effet, la raison ne se compose pas d'un seul principe, mais de plusieurs, dont chacun a son usage et sa valeur propre, dont chacun nous représente un attribut essentiel et nécessaire de l'être infini, objet suprême de toutes nos connaissances et de toutes nos idées. En d'autres termes, elle est ainsi faite qu'elle ne saisit l'unité que dans la diversité, c'est-à-dire l'être dans les attributs, et les attributs, à leur tour, n'ont de valeur à ses yeux qu'en agissant sur la substance, ou en revenant en quelque sorte à leur point de départ; c'est ainsi qu'il y a de la vie, de la pensée, de l'action dans le sein de la nature divine, que Dieu se suffit à lui-même, et que le monde, au lieu de nous offrir une

partie ou une extension nécessaire de son être, nous apparaît comme l'œuvre de sa bonté et de sa toute-puissance. Ceux qui poursuivent l'unité pure sont donc obligés pour y atteindre de se confier à quelque autre puissance que la raison ; ils s'adresseront, avec Plotin et ses disciples, à l'enthousiasme, à l'extase, aux pratiques illusoires et à l'exaltation déréglée du mysticisme. Cependant le cours des choses ne sera pas changé pour cela ; le multiple et le divers n'en existeront pas moins dans la nature : comment les expliquera-t-on? On dira que les phénomènes et les êtres dont l'ensemble constitue l'univers sont sortis du sein de l'unité par une suite d'évolutions nécessaires, ou, pour me servir d'une expression consacrée, par une suite d'émanations ; par conséquent, l'unité les contient véritablement en elle, ou il faut convenir qu'elle n'est rien. Elle est donc à la fois elle-même et son contraire, la réalité et les apparences, l'être et le non-être, Dieu et le monde. Singulier résultat pour ceux qui craignent de compromettre la majesté divine en lui laissant les attributs les plus essentiels à son existence! D'ailleurs, qu'est-ce qu'un principe effectif des êtres qui n'est pas une cause? Comment concevoir que ce principe, de quelque nom qu'on l'appelle, sorte de son unité absolue,

et se manifeste, ou dans la région des idées, ou dans celle des faits, sans le concours de l'activité et de l'intelligence? Qu'on évite, si l'on veut, les termes qui expriment le rapport de causalité, et qu'on y substitue celui d'*émanation;* la raison ne s'y trompera pas, et ne se laissera pas enlever un principe aussi impérieux et aussi clair.

De la doctrine de Plotin, nous sommes conduits à celle de Spinosa, du mysticisme au panthéisme. Il existe, en effet, un lien très-étroit entre ces deux systèmes. L'un commence où l'autre finit; la conclusion de l'un sert à l'autre de prémisses. Le mysticisme, en faisant l'abandon de la raison et de la liberté humaines, en cherchant à abîmer la créature au sein du créateur, arrive à se faire illusion dans cet effort d'anéantissement et à ne plus trouver, soit en nous, soit hors de nous, que l'action et la présence immédiate de Dieu. Le panthéisme, de son côté, après avoir posé en principe l'existence d'une substance unique sans conscience et sans liberté, dont tous les modes s'enchaînent dans un ordre inflexible, est bien obligé de prêcher à l'homme l'oubli de soi-même, l'abdication de sa volonté et de sa personne, comme des choses sans durée, sans valeur, et qui ne lui appartiennent pas. Aussi trouverait-on, dans la cinquième

partie de l'*Éthique* de Spinoza, plus d'une proposition que les disciples de Plotin et même des mystiques plus modernes ne désavoueraient pas. On sait que l'amour de Dieu, la vie en Dieu est la fin dernière qu'il propose aux efforts du sage. L'auteur du mémoire se contente d'opposer à Spinoza ce dilemme : Ou les modes, les phénomènes, tout ce qui éveille en nous l'idée du fini et du contingent, se trouve lié aux attributs nécessaires, infinis, immuables de la nature divine, par un rapport également nécessaire ; ou ce rapport n'existe pas. Dans le premier cas, il n'y a réellement rien de fini ni de contingent dans la nature ; car, ainsi que Spinoza le dit lui-même : « Tout ce qui découle de la nature absolue d'un attribut de Dieu doit être éternel et infini (*Éth.* 1re part., prop. 21). » Mais cette supposition ne soutient pas l'examen ; il nous est également impossible et de nier l'existence des phénomènes et de les concevoir immuables. Dans l'autre cas, si les modes conservent leur caractère de contingence, c'est-à-dire s'il y a dans le monde des êtres variables et finis, quelle en sera la cause en l'absence d'un principe véritablement actif et libre ? En admettant ce principe, on peut ignorer encore, et l'on ignorera toujours comment il agit sur les choses, et comment

il fait pour les appeler à l'existence. Il ne s'agit pas ici d'expliquer le mystère de la création ou les rapports de Dieu avec la nature, mais de montrer que, hors de la croyance en un Dieu créateur, il n'y a que difficultés et contradictions. Cette croyance est nécessaire pour nous faire comprendre les lois de la nature aussi bien que l'existence des êtres dont elle se compose. En effet, l'observation même la plus superficielle nous démontre que tout dans l'univers est soumis à un certain ordre, que tous les phénomènes conspirent à un but, qui est le bien, ou le plus grand développement, la plus grande perfection de chaque être. Cette loi générale, à laquelle peuvent se ramener toutes les autres, se concilie à merveille avec l'idée d'une cause intelligente et libre, qui a donné l'être au monde par un acte de sa suprême bonté; mais elle est inexplicable et inadmissible dans l'hypothèse du panthéisme.

Le dernier résultat que l'auteur veut tirer de ces considérations, c'est qu'il y a trois sources ou trois principes de certitude : 1° les intuitions directes de la raison et les conséquences qu'on en fait sortir par voie de déduction, sans y mêler aucun élément étranger; 2° la conscience qui nous donne indistinctement toutes les vérités de fait et la connais-

sance de nos propres opérations ; 3° la notion de la liberté absolue, qui suppose à son tour celle du bien et du juste, et dont la plus haute expression, comme on l'a remarqué tout à l'heure, est le principe des causes finales. De ces trois ordres de vérités, le premier nous découvre ce qui a été de tous les temps ou plutôt avant le temps, le principe qui a précédé tous les êtres ; le second, ce qui est actuellement, c'est-à-dire les faits, les existences relatives et contingentes ; enfin, le troisième nous dévoile en quelque façon l'avenir, en nous éclairant sur notre destinée et sur le but de l'existence en général. Il y a certitude pour notre esprit, certitude entière et sans mélange, tant qu'il s'appuie, soit d'une manière immédiate, soit par une déduction nécessaire, sur un ou sur plusieurs de ces principes de connaissances ; mais, hors de cette condition, il ne rencontre que la probabilité. Ainsi, nous sommes absolument certains des vérités mathématiques, des principes de la métaphysique et de la morale et des conséquences qui en découlent, sans le concours d'aucun élément étranger. Nous sommes assurés au même degré de notre pensée, de notre existence, de notre liberté, et de l'existence des objets extérieurs, dont l'action est si étroitement liée à la nôtre. Il n'en est pas ainsi

des faits que nous connaissons par le témoignage d'autrui et des lois de la nature physique. Là, si nous en croyons l'auteur, nous pouvons atteindre à un tel degré de probabilité, que le doute soit presque impossible, que la négation puisse être taxée de folie; cependant il n'y a pas de certitude. Quelle que soit la valeur d'un témoignage, il ne saurait être comparé à l'aperception immédiate de notre propre conscience; et quelque rigueur que nous apportions dans la démonstration des lois du monde physique, tant que nous ignorons le rapport qui existe entre ces lois et l'essence même des corps, tant que nous ne les verrons pas découler nécessairement de la nature générale de la matière, elles ne pourront pas satisfaire complétement notre intelligence, ou, ce qui revient au même, elles ne seront pas absolument certaines. Cette opinion assurément n'est pas nouvelle, surtout en ce qui touche le témoignage humain et les faits historiques; mais nulle part, autant que nous en pouvons croire à nos souvenirs, elle n'a été exprimée avec plus de mesure et soutenue par des raisons plus vraisemblables.

C'est là toute la partie dogmatique de l'ouvrage. Nous ne répéterons pas ici le jugement que nous en avons porté plus haut; mais nous espérons

que cette analyse, toute imparfaite qu'elle est, aura servi à le justifier dans votre esprit.

La partie qui est consacrée à l'histoire est loin de mériter les mêmes éloges. Très-incomplète sous le rapport des faits et insuffisante du côté de la critique, elle ne rachète ces deux graves défauts ni par la nouveauté des vues générales ni par l'intérêt de l'exposition. Nous ne voulons pas dire cependant qu'elle soit superficielle ou commune; mais elle n'ajoute rien aux jugements déjà portés dans la théorie sur les principaux systèmes philosophiques, considérés dans leurs rapports avec la question; et au lieu de l'analyse et de la discussion approfondie de ces systèmes, elle ne nous offre, sauf un petit nombre d'exceptions, que des ébauches inachevées et des aperçus sommaires. On dirait que l'auteur, pressé par le temps, ou manquant de moyens de recherches, a voulu remplir ici le cadre plutôt que les conditions du programme. Au reste nous allons le suivre sur ce nouveau terrain, mais d'un pas un peu plus rapide que sur celui de ses propres idées.

Pour être entièrement fidèle au plan qui lui était tracé, il aurait dû faire connaître et apprécier, à leur valeur, toutes les doctrines qui intéressent véritablement le problème de la certitude.

Mais ce plan lui a paru trop vaste apparemment, et il s'est attaché, d'une manière à peu près exclusive, aux monuments et aux doctrines du scepticisme. Le scepticisme, selon lui, remplit dans l'histoire un rôle salutaire, mais provisoire, qui s'est déjà amoindri et doit finir par disparaître. Il détruit tout dogmatisme illégitime, toute théorie superficielle ou incomplète; et, profitant des progrès dont il est la cause indirecte, il oppose à la raison des objections de plus en plus sérieuses, et la force à revenir sur elle-même jusqu'à ce qu'elle ait trouvé les véritables fondements de la certitude. Ainsi les premiers systèmes de la Grèce ont été suivis naturellement de l'école sophistique. Les sophistes n'ont eu qu'à recueillir les reproches que ces systèmes s'adressaient les uns aux autres; car c'est par là seulement qu'ils avaient quelque valeur; tout le reste n'était qu'un amas d'hypothèses. Cette première tentative du scepticisme n'avait pas plus de profondeur que le dogmatisme auquel elle succédait; mais elle exerça une influence d'autant plus générale et plus funeste; on sait que l'enseignement des sophistes menaçait de corrompre toute la Grèce. Après la régénération de la philosophie par Socrate, le scepticisme devient plus rare et plus isolé, en même temps qu'il

revêt un caractère plus sérieux; il est étouffé en quelque sorte sous les magnifiques développements des écoles de Platon et d'Aristote. Quand commence la décadence de la philosophie socratique, quand les deux grands maîtres que nous venons de nommer n'ont plus que des héritiers infidèles et incapables de les comprendre, alors le scepticisme reparaît, moins isolé, mais en même temps plus contenu qu'auparavant. Il ne nie plus l'existence de la vérité en soi; il prétend seulement que nous ne pouvons pas en avoir une connaissance égale à elle-même, une connaissance pleine et entière; mais nous pouvons en approcher par une probabilité de plus en plus grande, et qui finit presque par remplacer la certitude. La nouvelle académie (car c'est d'elle qu'il est question dans ce moment) puisait toute sa force dans la faiblesse et les erreurs des écoles rivales, c'est-à-dire du stoïcisme et de l'épicuréisme. L'auteur soutient qu'elle avait parfaitement raison au point de vue où elle s'était placée, par rapport à la perception des choses sensibles, seul principe de connaissances que les stoïciens, comme les épicuriens, consentissent à admettre. Il reproduit ici la même opinion qu'il a déjà développée plus haut, que la raison humaine, renfermée dans l'observation du

monde extérieur ou exclusivement appliquée aux sciences naturelles, ne peut pas s'élever au-dessus de la probabilité. Enfin, ces dernières écoles ayant abandonné à leur tour leurs propres principes; le portique et la nouvelle académie, épuisés en quelque sorte par de stériles disputes, ayant fini par se confondre, le scepticisme reparut dans cette mêlée générale de tous les systèmes, et, mettant à profit l'esprit d'analyse qu'ils avaient développé, il fit un dernier effort, plus hardi et mieux dirigé que les précédents. Ænésidème, le chef de ce mouvement, osa mettre en question un des principes les plus essentiels de la raison, la notion de cause. Agrippa, par une suite d'objections étroitement enchaînées l'une à l'autre, attaqua tous les procédés de la logique, toutes les conditions du raisonnement et de la démonstration. Sextus Empiricus alla plus loin encore : recueillant tous les arguments de ses devanciers et les coordonnant d'une manière régulière, il éleva le scepticisme à la dignité d'une science, celle qui, d'après lui, devrait prendre la place de toutes les autres.

Ce coup d'œil général sur les sceptiques grecs antérieurs à Sextus est sans contredit le meilleur morceau de cette histoire particulière du scepticisme; cependant il reste bien loin des résultats

que nous offrent, sur le même sujet, les deux précédents mémoires. Le caractère des sophistes est tout au plus indiqué, sans aucun égard pour les différences qui les distinguent les uns des autres. Le véritable fondateur du scepticisme dans la Grèce, celui qui lui a donné son nom, Pyrrhon, est traité avec un dédain que rien n'explique ni ne justifie. L'enseignement de la nouvelle académie, surtout celui de Carnéade, est beaucoup mieux apprécié; on s'aperçoit que l'auteur est ici chez lui, et, quoique très-court, le morceau qu'il a consacré à ce point obscur de l'histoire de la philosophie grecque ne manque pas d'intérêt ni de caractère. Il est à regretter enfin qu'il n'ait pas accordé la même place et le même honneur à Ænésidème et à ses disciples. Le dialecticien profond qui, dix-sept à dix-huit siècles avant l'auteur du *Traité de la nature humaine*, a essayé d'ébranler la raison dans un de ses principes les plus nécessaires, a certainement rempli dans l'histoire générale de la philosophie un rôle plus considérable que l'adversaire de Chrysippe; il a surtout exercé une influence plus réelle et plus directe sur les livres de Sextus.

Arrivé à ce philosophe, qu'il nous montre comme le résumé et la plus haute expression du scepticisme

antique, l'auteur du mémoire, sans rechercher ce qui lui appartient en propre, sans faire la part de son génie et de celui de ses devanciers, sans apprécier son caractère comme historien ni comme philosophe, procède à l'analyse, nous ne dirons pas de ses écrits, mais d'un seul de ses écrits, celui qui a pour titre : les *Hypotyposes pyrrhoniennes*. Il passe à peu près sous silence le traité contre les savants, *Adversus mathematicos*, par la raison qu'il intéresse moins l'intelligence humaine et la science en général que les sciences particulières telles qu'on les concevait au temps de Sextus. Cette différence existe réellement entre les deux écrits du célèbre sceptique; mais l'intérêt historique ne devait-il donc être compté pour rien ici où l'histoire demandait la première place? et n'y a-t-il, pour la question même de la certitude, aucun enseignement à tirer de ce tableau et de cette critique que fait Sextus Empiricus de l'état de l'esprit humain à l'époque où il vivait? Nous n'avons pourtant pas encore épuisé les reproches qu'on peut adresser à l'auteur sur cette portion de son travail : au lieu de nous offrir une analyse régulière et suivie, une exposition philosophique de la prétendue science du scepticisme, telle qu'elle est développée dans les *Hypotyposes*, il a essayé de nous faire connaître cet

ouvrage livre par livre, chapitre par chapitre, au moyen de simples sommaires, interrompus de loin en loin, à mesure que l'occasion s'en présente, par un certain nombre d'observations critiques. Avec un pareil procédé, on ne laisse voir dans son unité et sous sa vraie physionomie ni sa propre pensée ni celle de l'écrivain dont on s'est constitué le juge et l'interprète. Nous devons pourtant vous signaler cinq ou six pages consacrées à la réfutation des objections d'Agrippa contre la possibilité de toute démonstration. Il est fâcheux que cette critique pleine de vigueur n'ait pas reçu plus de développement et une place plus convenable.

De Sextus, l'auteur nous conduit brusquement aux temps modernes, c'est-à-dire au seizième siècle, à l'époque où Montaigne et Charron captivaient les esprits par la hardiesse de leurs idées et le charme de leur langage. Il ne parle pas de Sanchez, qui pourtant est le sceptique le plus sérieux et le plus philosophe de ce siècle. Il refuse de s'arrêter à Charron, sous prétexte que son doute avait pour objet le dogme religieux, et non pas les diverses facultés dont se compose notre intelligence; mais c'est là une très-grande erreur. Charron, prêtre, prédicateur renommé, l'auteur des *Trois Vérités*, où il défend contre les protestants l'orthodoxie catho-

lique, ne s'occupe jamais dans le livre *de la Sagesse* du dogme religieux; il n'attaque précisément que la raison, c'est-à-dire la totalité de nos moyens de connaître et ce qu'on est convenu d'appeler les vérités naturelles. L'auteur du mémoire ne se trompe pas moins lorsqu'il fait de Montaigne le véritable inventeur de cette manière de douter à laquelle Huet et Pascal ont la triste gloire d'avoir attaché leurs noms, et qui consiste à abaisser la raison au profit de la foi. Il est vrai que, dans ce fameux chapitre dont Raymond de Sebonde a fourni le titre plutôt que le sujet, l'auteur des *Essais* en appelle quelquefois à la lumière surnaturelle de la révélation et de la grâce contre les incertitudes et les contradictions de notre nature; mais il y a là plus d'ironie que de confiance; et tout aussi souvent il exprime, selon son habitude, l'opinion contraire. Ainsi, après avoir cherché à montrer qu'il ne serait pas de la dignité de la foi d'entrer en nous *par discours et moyens humains*, il ajoute aussitôt qu'il craint bien pourtant *que nous ne la jouissions que par cette voie.* « Si nous tenions à Dieu, dit-il, par l'entremise d'une foy vifve; si nous tenions à Dieu par luy, non par nous; si nous avions un pied et un fondement divin, les occasions humaines n'auroient pas le pouvoir de nous ébranler

comme elles ont; nostre fort ne seroit pas pour se rendre à une si foible batterie; l'amour de la nouvelleté, la contraincte des princes, la bonne fortune d'un party, le changement téméraire et fortuit de nos opinions, n'auroient pas la force de secouer et altérer nostre croyance; nous ne la lairrions pas troubler à la mercy d'un nouvel argument, et à la persuasion, non pas de toute la rhétorique qui feut oncques; nous soustiendrions ces flots d'une fermeté inflexible et immobile. Si ce rayon de la divinité nous touchoit aulcunement, il y paroistroit partout; non-seulement nos paroles, mais encore nos opérations en porteroient la lueur et le lustre; tout ce qui partiroit de nous, on le verroit illuminé de cette noble clarté. » On ne saurait parler un langage plus vif et plus clair. On ne risque certainement pas de calomnier Montaigne en affirmant qu'au fond il estime aussi peu la foi que la raison. Ce qui lui importe, c'est de les mettre en opposition l'une avec l'autre, comme il fait, à l'imitation de Sextus, pour les différentes opinions philosophiques. Il a bien un faible pour le principe d'autorité en matière de croyance, et en général dans tout ce qui regarde l'esprit, *cet utile vagabond, dangereux et téméraire*, ainsi qu'il l'appelle. « On a raison, dit-il dans ce même chapitre dont

nous avons extrait la citation précédente, on a raison de donner à l'esprit humain les barrières les plus contrainctes qu'on peult : en l'estude, comme au reste, il luy fault compter et régler ses marches ; il luy fault tailler par art les limites de sa chasse... et n'y a point de beste à qui plus justement il faille donner des orbières, pour tenir sa veue subjecte et contraincte devant ses pas, et la garder d'extravaguer ny çà ny là, hors les ornières que l'usage et les loix luy tracent. » Mais ce sentiment qui a inspiré aussi à Charron quelques réflexions très-piquantes, est chez lui une affaire de police, non de conviction ; il ne songe guère aux intérêts de la foi, et encore moins de tel ou tel dogme religieux ; il veut seulement, pour nous servir encore d'une de ses expressions, que l'on *bride et garrotte* la raison. En cela il est bien plus le prédécesseur de Hobbes que celui de Pascal et de Huet.

Quoi qu'il en soit, à partir de l'époque où nous sommes arrivés l'auteur distingue deux espèces de scepticisme : l'un qu'il appelle religieux, et l'autre philosophique. Celui-ci a pour organes non-seulement les deux penseurs que nous venons de nommer, mais Joseph de Maistre et de Bonald, sans compter leurs imitateurs plus récents : deux hommes

de génie, tous deux du dix-huitième siècle, Hume et Kant, nous offrent la personnification la plus complète et la plus haute expression de celui-là. Après nous avoir entretenus de Montaigne et nous avoir montré en lui le père du scepticisme religieux, il était naturel qu'on s'occupât d'abord de ce dernier, qui est le plus ancien et qui ne s'étend guère au delà du dix-septième siècle; car les auteurs contemporains qu'on essaye d'y rattacher, et qui y tiennent, en effet, par plusieurs liens, forment cependant une école bien différente. Mais l'auteur n'en a pas jugé ainsi : sans respect pour l'ordre chronologique et l'enchaînement réel des faits, sans rien dire des noms secondaires qui lient entre eux les grands noms, il nous conduit brusquement de la fin du seizième siècle à la fin du dix-huitième, de Montaigne à Hume.

Ce tort, nous sommes heureux de le dire, est amplement racheté par la vigueur avec laquelle le scepticisme de Hume est ici résumé et combattu dans sa partie la plus essentielle. Il est difficile de donner à la fois, dans un espace aussi resserré, une idée plus complète et une réfutation plus victorieuse de la célèbre argumentation du philosophe anglais contre la notion de cause. Non content de renverser les conséquences avec les prémisses, ou

les objections de Hume avec les principes de Locke, d'où elles tirent toute leur signification et leur force, l'auteur du mémoire lutte en quelque sorte corps à corps avec son terrible adversaire. Il fait jaillir la contradiction de toutes ses paroles; il ne lui laisse pas faire un pas sans le montrer en révolte, non-seulement contre la raison, dont il s'agit précisément de rétablir les droits, mais contre lui-même, contre la conscience, dont personne ne peut récuser le témoignage, et contre toutes les règles de l'expérience.

Le chapitre, beaucoup plus étendu, qui est consacré à Kant n'a pas tout à fait la même valeur. D'abord il ne fait connaître que d'une manière très-générale et très-confuse les doctrines du philosophe allemand, et se tait absolument sur ses ouvrages. Cependant ce n'est que par une analyse exacte des écrits de Kant qu'il est possible de donner une idée de son système, et c'est lorsqu'on est bien sûr d'entendre ce système, lorsqu'on a réussi à l'embrasser tout entier, sans interruption et sans nuage, qu'il est permis seulement de le juger. Du reste c'était là une des conditions mêmes du concours; vous avez appelé les recherches historiques les plus approfondies sur tous les grands monuments du scepticisme, parmi lesquels, à côté des livres de

Sextus et de Hume, *la Critique de la raison pure* a sa place clairement indiquée. Quant à la discussion philosophique, elle n'est pas plus complète et a beaucoup moins de force que dans le morceau qui a déjà été consacré précédemment au même sujet. Il n'est pas besoin d'ajouter qu'elle a perdu aussi une grande partie de son intérêt. Le principal argument que l'auteur oppose au fondateur du scepticisme idéaliste, c'est que toute idée et toute pensée supposent nécessairement la conscience ; qu'il n'y a pas de conscience possible sans activité et sans effort ; qu'avoir la conscience de notre activité et des opérations qui en émanent, c'est savoir non-seulement que nous sommes, c'est atteindre directement le fond de notre existence ; et qu'enfin il nous est impossible d'avoir la conscience de nous-mêmes, ou de nos diverses manières d'être, sans percevoir du même coup et à la lumière du même principe les forces qui agissent sur nous et contre lesquelles nous réagissons. Ainsi l'abîme qu'on veut établir entre le subjectif et l'objectif, entre la pensée et la connaissance, est entièrement chimérique. Toute pensée, au contraire, suppose la réalité et nous force d'en prendre possession par l'activité et par la conscience. Après cet argument général que l'on connaît déjà et qui n'est que le résumé de sa

propre théorie, l'auteur revient, mais avec un peu plus de détails, sur le même point dont il s'est occupé plus haut, sur la distinction arbitraire des formes de la sensibilité et des catégories de l'entendement. Là se bornent à la fois l'exposition et la critique du système de Kant. Pas un mot de la manière dont ce philosophe a traité les plus grandes questions de la science, la distinction de l'âme et du corps, l'existence de Dieu, les rapports de la liberté et des phénomènes de la nature : pas un mot de toute cette partie si originale et si curieuse de *la Critique de la raison pure* qui est désignée sous le titre de Dialectique transcendantale. C'est pourtant là qu'on rencontre, avec les fameuses antinomies, tout ce qui constitue, à proprement parler, la métaphysique kantienne. Encore la métaphysique de Kant, comme nous avons eu déjà plusieurs fois l'occasion de le remarquer, n'est-elle pas tout son système ; il y avait aussi, pour le problème de la certitude, un très-grand intérêt à rechercher comment une métaphysique si complétement envahie par l'esprit du scepticisme peut se concilier avec une morale toute dogmatique.

Nous devrions maintenant, par suite du plan que nous avons indiqué plus haut, être obligés de retourner sur nos pas jusqu'au milieu du dix-sep-

tième siècle pour étudier la marche et le caractère du scepticisme religieux; mais tout ce que l'auteur nous apprend sur ce sujet peut se résumer en deux mots. Huet et Pascal, ainsi que nous l'avons déjà observé, sont, dans son opinion, les seuls représentants du scepticisme de cette époque. Il ne pense ni à Foucher, ni à Lamothe-Levayer, ni à Hirnhaym, ni à Glanvill, qui tous plus ou moins nous montrent le doute philosophique comme très-utile, sinon comme indispensable à la religion. Il croit que les doutes de Pascal venaient de son caractère, des circonstances extérieures de sa vie, de sa *constitution maladive*, bien plus que de son esprit et de l'insuffisance de la philosophie de son temps. Quant à Huet, il le traite d'une façon encore plus sommaire. Sans nous donner aucune idée ni de ses opinions ni de ses œuvres; sans faire même à la *Censure de la philosophie cartésienne*, aux *Questions d'Aulnay*, au fameux *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, l'honneur de les nommer, il se contente de dire que si l'auteur de la *Démonstration évangélique* a épousé la cause du scepticisme, c'est de dépit de n'avoir pu prouver, comme il le voulait, les dogmes de la religion chrétienne. Il juge plus sainement et discute d'une manière approfondie le système que MM. de Maistre et de Bo-

nald défendaient, il y a quelques années, avec tant de talent et de succès. Il montre d'abord que ces deux penseurs, tout aussi sceptiques au fond, c'est-à-dire tout aussi intolérants pour la philosophie et la raison, que leurs devanciers du dix-septième siècle, se rattachent beaucoup plus qu'on ne pense à la philosophie sensualiste du siècle suivant. En effet, il est impossible que le sensualisme, s'il est d'accord avec lui-même, n'admette pas le principe du nominalisme. Si toutes nos idées se rapportent à des phénomènes particuliers et sensibles, il est évident qu'il n'y a pas, à proprement parler, dans notre esprit, de notions générales; mais ce que nous regardons comme tel, ce sont les signes que nous avons inventés pour rappeler à notre mémoire des sensations semblables. De là le nominalisme si clairement avoué de Hobbes, puis l'importance exagérée, de plus en plus exclusive, que l'école de Locke et de Condillac attacha au langage. Ce fut précisément sur cette partie de leur doctrine que MM. de Maistre et de Bonald édifièrent leur propre système. Ces deux écrivains, et surtout le dernier, regardent comme une vérité évidente que l'homme ne peut pas penser sans le secours des signes, et par conséquent que la raison n'existe pas, ou, ce qui revient au même, qu'elle

n'existe qu'à l'état de simple disposition, qu'elle n'a aucune idée actuelle sans la parole. Mais, au lieu de dire avec leurs adversaires que la parole est une découverte de la raison de l'homme, ils démontrèrent que celle-ci, ou n'existant pas, ou se trouvant réduite à une entière impuissance sans la première, il a fallu que l'une et l'autre nous fussent données en même temps à l'instant de la création. Ainsi, sans une révélation surnaturelle, nous n'aurions jamais eu l'usage ni l'idée de nos facultés, et ce sont d'autres révélations tout à fait semblables qui nous ont aidés à les développer. L'auteur du mémoire, s'élevant au-dessus de la question de l'origine du langage, établit avec un parfait bon sens que la parole, qu'un enseignement même surnaturel et divin, suppose nécessairement en nous la raison, et par conséquent n'a pu la créer ou l'apporter avec lui; qu'il nous est impossible de comprendre un enseignement pareil ni aucun autre, si la raison ne le précède, et si les principes à l'aide desquels elle le reçoit ne sont absolument certains; qu'enfin ces principes une fois admis, ainsi que la faculté dont ils relèvent, comme une propriété naturelle, rien ne nous empêche de nous replier sur nous-mêmes afin de nous en rendre un compte exact, c'est-à-dire pour

constituer la philosophie sur des bases de plus en plus solides. Le scepticisme, de quelque côté qu'il vînt et avec quelque masque qu'il se couvrît, n'a fait que hâter ce résultat. S'il a réussi de loin en loin à effrayer ou à décourager les intelligences faibles; s'il a jeté les unes dans l'indifférence; s'il a fait rentrer en tutelle les autres, déjà naturellement portées à obéir, il a poussé l'esprit humain en général à la réflexion, c'est-à-dire à la liberté, à la conscience et à l'usage de toutes ses forces. Le scepticisme, comme critique et comme stimulant, a donc puissamment contribué aux progrès de la science. L'auteur fait ensuite la part des autres systèmes, et nous montre, dans un rapide coup d'œil sur l'histoire entière de la philosophie, comment ils s'éclairent et s'expliquent les uns les autres, comment ils nous font apercevoir la nature humaine dans la totalité de ses principes et la suite naturelle de ses développements. Dans ce tableau des destinées intellectuelles du genre humain, le plus beau rôle est donné à la France, « dont le génie, dit l'auteur, sait unir avec une clarté supérieure, l'exactitude expérimentale de l'Angleterre à la profondeur de la métaphysique allemande. »

Il ne nous reste plus, pour avoir fini entièrement l'analyse de cet ouvrage, qu'à vous

donner une idée de la conclusion qui le termine.

Les recherches qui ont été faites jusqu'à présent sur les fondements de la certitude et les résultats qu'elles nous ont fournis n'ont d'intérêt que par rapport à deux autres problèmes, dont la solution est le but suprême de tous nos efforts et l'objet réel de toutes les méditations du philosophe : l'un est le problème de la destinée humaine, c'est-à-dire de nos devoirs, de notre avenir et du but de notre existence; l'autre est l'énigme générale de la création, ou la question de la cause et de la fin de tous les êtres. L'auteur démontre que ces deux redoutables problèmes, de quelque manière qu'on y ait répondu jusqu'à présent, ne sont pas inabordables pour nous, s'il est vrai que nous pouvons avoir confiance dans notre raison, et si les principes les plus élevés de notre intelligence ne sont pas de vaines abstractions. Dans le cas contraire, tout est compromis, c'est la science entière et la certitude elle-même qui est remise en question.

Si nous nous interrogeons avec tant d'inquiétude sur notre destinée et sur le but ou la fin de notre existence, c'est que nous apercevons en général un rapport nécessaire entre la nature et la fin de chaque être; c'est que nous croyons à une fin dernière et absolue pour tout ce qui est. Cette idée ne dif-

fère pas de celle du souverain bien ou du bien en soi. Le souverain bien à son tour, celui qui comprend nécessairement tous les autres sans borne et sans mélange, n'est pas autre chose que la perfection. Or, par cela seul que nous avons l'idée de la perfection, il est impossible que nous ne la recherchions pas comme notre propre fin, il est impossible qu'elle n'excite pas notre amour ; car il est dans sa nature d'être aimée et désirée, comme il est dans sa nature de repousser ce qui lui est contraire. C'est pour cette raison qu'au sein de l'être infini, où elle existe, non plus comme une idée, mais comme une réalité, elle se complaît dans la contemplation et dans la possession d'elle-même, et apporte nécessairement avec elle le suprême bonheur. L'amour nous apparaît donc comme absolument dû à la perfection et comme méritant à son tour de la posséder quand il s'est élevé jusqu'à elle. De là un nouveau point de vue sous lequel nous apparaît l'idée du bien en soi, le point de vue du devoir et du mérite, qu'il nous est impossible de concevoir sans la liberté. Il ne s'agit pas ici du libre arbitre de l'homme, que l'on constate par une aperception immédiate de la conscience, mais de la liberté absolue, idéale, source première de toute autre liberté.

De ces trois principes si étroitement enchaînés l'un à l'autre et que l'auteur suppose appartenir également à la raison, l'idée du bien, l'idée de l'amour et celle de la liberté, découle, selon lui, toute la solution du problème de notre destinée. L'idée du bien nous assigne, en général, une tâche à remplir, au-dessus de la satisfaction de nos instincts, de nos passions et de nos intérêts; l'idée de l'amour nous montre quel doit être le but de nos affections, et celle de la liberté nous donne la règle selon laquelle nous devons juger nos actes. Cette fin générale de notre existence ne peut pas être autre chose que la réalisation même, dans la mesure de notre intelligence et de nos forces, de l'idée de perfection. Il faut donc commencer par développer toutes les facultés dont le concours est nécessaire à l'accomplissement de cette tâche; il faut les élever au-dessus des fins secondaires et des biens passagers de la vie vers les choses qui ne changent pas, vers la vérité absolue et le bien en soi. De ce principe général, l'auteur fait sortir à la fois et les devoirs qui nous sont imposés envers nous-mêmes et ceux que nous avons à remplir envers nos semblables. La fin de nos affections et le principe unique de leur légitimité c'est de ressembler autant que possible à l'amour véritable, à

celui que le bien en soi, la perfection absolue, c'est-à-dire Dieu, nous inspire. Nous devons, par conséquent, aimer les créatures en raison de leurs perfections relatives, et ne voir en elles que des images affaiblies de la nature divine. Enfin, la règle de la volonté, le but où doivent tendre tous nos actes, c'est de nous approcher de plus en plus de la liberté absolue. Il existe, en effet, comme l'auteur le remarque avec beaucoup de vérité, une très-grande différence entre la liberté absolue, telle que la raison la comprend, telle que nous sommes forcés de l'attribuer à Dieu, et la liberté chancelante ou le libre arbitre que la conscience aperçoit en nous. Nous sommes placés dans notre faiblesse entre deux espèces de motifs, les uns qui appartiennent à notre sensibilité, et les autres à notre raison. Nous pouvons certainement préférer les uns aux autres, et, quelque parti que nous prenions, nous en sommes responsables; mais quand nous avons cédé à ceux-ci, sans respect et au grand dommage de ceux-là, nous sommes alors descendus au-dessous de nous-mêmes, au-dessous du moins de ce que nous devrions être, en refusant de nous servir d'une faculté qui nous appartient. De telles chutes ne sauraient se concevoir dans la nature divine; par conséquent la vraie li-

berté, ce n'est pas, comme on l'a dit, le pouvoir de choisir indifféremment entre le bien et le mal, mais une volonté qui, sans contrainte extérieure et sans entraînement aveugle, se conforme toujours à la raison et à l'idée du bien. C'est cet idéal que nous devons chercher à réaliser en nous; c'est cette liberté positive qu'il nous faut conquérir.

Il résulte de ces considérations que la fin de l'homme n'est pas renfermée dans ce monde; que ses facultés ne sont pas en rapport avec les limites de sa vie présente; que les besoins les plus constants et les plus réels de sa nature ne trouvent pas leur satisfaction dans les biens périssables qui nous entourent. Il est donc impossible d'admettre que la mort soit le dernier terme de son existence. Notre destinée ne fait que commencer ici-bas; elle se continue et s'accomplit ailleurs. « L'immortalité de l'âme, dit l'auteur, n'est pas, dans l'ensemble complet de la philosophie, une question isolée et controversable : c'est le fond même de la connaissance de l'homme; c'est le principe de son être, principe hors duquel sa destinée en ce monde serait inexplicable et sans aucune règle possible, parce que ces règles n'auraient ni base ni sanction. »

Ainsi se trouve résolu l'un des deux problèmes

auxquels l'auteur a essayé de ramener l'objet tout entier des recherches philosophiques : avant d'aller plus loin, arrêtons-nous un peu ici, où il y a plus d'un faux pas à signaler.

S'il ne s'agissait que des résultats de cette discussion, votre section de philosophie les accepterait sans difficulté; ce n'est pas elle qui élèvera des doutes sur l'immortalité de l'âme, la liberté divine, l'idée du bien, le désintéressement de l'amour, le but moral de notre existence; mais, en philosophie et dans toute science vraiment digne de ce nom, les résultats ne sont pas tout; il faut encore qu'ils soient obtenus par des voies légitimes, c'est-à-dire par une démonstration rigoureuse et une méthode irréprochable. Car c'est de là que dépend, aux yeux de la raison, toute leur valeur; et la raison est, en dernière analyse, le véritable, le seul juge de la vérité ou de la fausseté de nos opinions. Cette condition, nous le disons à regret, n'a pas été remplie ici. L'auteur s'écarte à plaisir des principes qu'il a défendus lui-même avec tant de fermeté et de bon sens, et sur lesquels repose en grande partie la valeur de son ouvrage.

Le premier tort qu'on peut lui reprocher est d'avoir ôté à la notion du devoir son véritable caractère en cherchant à la faire dériver d'un prin-

cipe supérieur, l'idée d'on ne sait quelle fin absolue, remplacée bientôt par celle de perfection ou de souverain bien. La notion du devoir ne découle d'aucune autre; elle n'est pas le fruit d'un raisonnement déductif; mais la raison la conçoit immédiatement, dans toute son étendue, c'est-à-dire comme une loi universelle et absolument obligatoire, dès la première fois que nous avons conscience de notre liberté; dès la première fois que nous portons un jugement sur nos actions ou sur celles de nos semblables. Lorsqu'un homme sans culture se dit, dans la simplicité d'un cœur droit et honnête, qu'il est injuste de dérober le bien d'autrui, de tromper sa bonne foi, de flétrir sa réputation, il ne pense pas d'abord qu'il y a une fin suprême proposée à tous les êtres; que cette fin est la même chose que le bien en soi ou la perfection, que la perfection est le seul objet digne de notre amour et qu'elle répugne au vol, au mensonge, à la calomnie. Qui reconnaît la nature humaine à ce tableau? Il y a plus : l'idée de finalité et de perfection ne peut remplacer en aucune manière le principe du devoir. Le devoir est obligatoire; il exige absolument mon obéissance et celle de tous les êtres libres. Il n'y a rien de semblable dans l'idée de perfection, de fin, et dans celle même

de souverain bien. Il est vrai que la réflexion et le raisonnement me montrent l'unité de ces choses au sein d'une nature plus élevée que la mienne; mais ce n'est pas dans leur unité que la raison les aperçoit d'abord; ce n'est pas en les confondant entre elles qu'on fait connaître l'usage et le caractère particulier de chacune d'elles.

C'est une autre erreur d'avoir présenté l'amour comme un principe de la raison. L'amour, si pur qu'il puisse être de tout retour sur nous-mêmes et de toute affection périssable ou intéressée, ne peut jamais passer pour une idée et encore moins pour une idée nécessaire, universelle : c'est un fait de sensibilité, et par conséquent d'expérience, qu'il nous serait impossible de concevoir si nous ne l'avions éprouvé dans une certaine mesure. Oui, sans doute, un sentiment naturel nous entraîne vers le bien, nous détourne du mal; mais ce n'est pas de là qu'on peut déduire le caractère obligatoire et universel de la loi du devoir. Introduire, sous quelque nom que ce soit, le sentiment dans la raison, et le considérer, sinon comme la règle unique de nos actions, du moins comme le fondement, comme la source première de nos idées morales, c'est le moyen de tout perdre, et de mettre en question précisément ce qu'on a

voulu sauver. Nous devons faire le bien, non parce que nous l'aimons, mais parce qu'une loi de notre raison nous y oblige.

Enfin l'auteur, en définissant la liberté en général d'une manière très-nette et très-juste, a cependant le tort de laisser croire qu'il y a deux idées de la liberté entièrement distinctes : l'une absolue, nécessaire, qui a sa source dans la raison, et qui nous montre ce qu'est la liberté en soi; l'autre, relative, contingente que nous avons puisée dans l'expérience, c'est-à-dire dans la conscience du fait personnel de notre volonté. Cette distinction entendue à la lettre (et nous craignons bien que l'auteur ne l'entende pas autrement) ne soutient pas l'examen. Qu'est-ce, en effet, que cette liberté absolue que notre raison est supposée concevoir sans aucune intervention de l'expérience? Diffère-t-elle de notre liberté à nous, non-seulement en étendue, en perfection, comme l'infini diffère du fini, mais par son essence ou le fond le plus caché de sa nature? Alors ce n'est plus la liberté, ou plutôt il nous est impossible de nous en faire aucune idée, et nous nous perdons dans les mêmes nuages que l'auteur du précédent mémoire. Si, au contraire, la liberté absolue ou la liberté divine, comme on voudra l'appeler, n'est que la vo-

lonté même dégagée de toute entrave et éclairée par une raison infaillible; si elle nous apparaît, non comme une idée, mais comme un pouvoir actif, vivant et personnel, alors le concours de l'expérience ne peut plus être mis en doute. Au reste, la définition que l'auteur a donnée lui-même de la liberté et de la nature divine est le meilleur argument qu'on puisse lui opposer.

La source commune de ces fautes, qui sont encore plutôt des équivoques que des erreurs, c'est le désir de donner une apparence de rigueur géométrique à des idées et à des principes parfaitement contemporains, absolument égaux entre eux, que l'on constate par l'observation et que l'on peut élever après cela à la plus haute unité, mais qu'il ne faut pas essayer de déduire les uns des autres.

Quant au second problème que l'auteur s'est posé, celui qu'il appelle l'énigme générale du monde, c'est simplement un titre sous lequel il passe en revue toutes les grandes questions de la morale et de la métaphysique : le but de la création, la fin générale de tous les êtres, la place de l'homme au milieu de l'univers, l'existence du mal physique et du mal moral, la valeur de l'optimisme, la conciliation de la prescience avec la liberté, enfin les rapports de la philosophie et de la

religion. Les opinions exprimées par l'auteur sur ces vastes et redoutables sujets sont généralement celles d'un esprit ferme, élevé, profondément convaincu, et qui joint à un sentiment religieux très-prononcé un amour ardent de la philosophie et une confiance sans bornes dans la raison. Mais, pressées les unes contre les autres dans l'espace étroit de quelques pages, ces opinions n'offrent pas assez de rigueur et de précision; elles ne sont pas revêtues d'une forme assez démonstrative, pour qu'il y ait quelque intérêt à vous les faire connaître.

Ce travail est donc bien loin d'être irréprochable. Sous le rapport de l'histoire, il est plein de lacunes, et au moment même où il en a le plus besoin, c'est-à-dire dans la conclusion, quand il s'agit de réunir en un corps de doctrine toutes les vérités arrachées au scepticisme, il manque de rigueur et de méthode. Mais il faut considérer que la théorie était l'objet principal, le but réel de ce concours; l'histoire n'y devait tenir que le second rang. Or, c'est par la théorie précisément que ce mémoire se fait remarquer et qu'il remplit mieux qu'aucun autre l'attente de l'Académie; c'est pour le fond même de la question, et non pour les recherches accessoires, qu'il réserve toutes les forces et les so-

lides qualités qui le distinguent. Rien de plus facile d'ailleurs que de combler par des études plus étendues les lacunes de la partie historique, et l'auteur, on en peut être sûr, ne les laissera pas subsister. Il donnera aussi plus de développement et de netteté à la conclusion; mais il serait injuste de penser que cette partie si indispensable reste encore à faire. Elle existe, si on veut bien la chercher non à la fin, mais dans le corps de l'ouvrage. Tous les résultats qui intéressent directement le problème de la certitude, la légitimité de nos facultés, la distinction de l'âme et du corps, l'existence de Dieu, de la liberté, du monde extérieur, sont réunis là et défendus avec un incontestable talent. Votre section de philosophie vous propose donc, à l'unanimité, de décerner le prix à l'auteur du mémoire n° 7.

Toutefois, pour avoir une idée de la force et des résultats réels du concours, il faut réunir à ce dernier ouvrage les deux qui, après lui, ont le plus approché du but.

Si l'Académie veut bien se rappeler que du mémoire n° 19 on pourrait tirer une publication instructive, pleine d'intérêt sur la philosophie de la renaissance et une des époques les moins connues de la philosophie allemande; que le mémoire

n° 12 contient à la fois une théorie très-remarquable de la vraisemblance et de la probabilité, une histoire approfondie, aussi complète que possible, du scepticisme chez les anciens, et un travail particulièrement original sur les deux principaux sceptiques des temps modernes ; qu'enfin la théorie de la certitude a été exposée tout entière, dans un excellent esprit et avec un sérieux talent, par l'auteur du mémoire n° 7, elle n'aura nulle peine à se convaincre de la bienfaisante influence qu'elle vient d'exercer et qu'elle exercera encore, nous en sommes certains, sur les études philosophiques. Elle n'aura garde de délaisser ou d'encourager avec tiédeur une science à laquelle son existence même est attachée ; car les autres connaissances qu'elle a pour mission de propager et de défendre, l'économie politique, la morale, l'histoire et le droit, tels que les comprend une intelligence élevée, ne sont parvenues à faire reconnaître ou leur indépendance ou leur existence que dans le cours du siècle dernier, lorsque l'esprit philosophique, remettant tout en question afin de tout régénérer, affranchissait à la fois et la société et la science. Depuis cette époque mémorable, la philosophie n'est pas déchue de son rang et n'a pas trahi sa mission. Après avoir donné à la raison le

sentiment de sa dignité et de sa force, après lui avoir soumis les institutions aussi bien que les intelligences, elle a voulu rattacher le présent au passé, fortifier et discipliner la liberté par la tradition, recueillir ses titres dans sa propre histoire. Vous avez beaucoup contribué à la faire entrer dans cette voie; et ni vos lumières ni votre appui ne lui manqueront dans la vaste carrière qu'il lui reste encore à parcourir.

Les conclusions de la section de philosophie, ayant été adoptées par l'Académie, on procède à l'ouverture des billets cachetés qui contiennent les noms des auteurs des mémoires n° 7, n° 12 et n° 19.

L'auteur du mémoire n° 7 est M. Javary, professeur de philosophie au collége royal d'Alençon, et sorti récemment le premier du concours d'agrégation pour l'enseignement de la philosophie.

L'auteur du mémoire n° 12 est M. Charles Gouraud, licencié de la faculté des lettres de Paris, et

qui est sur le point de publier un travail sur le calcul des probabilités.

L'auteur du mémoire n° 19 est M. Christian Bartholmess, auteur d'un ouvrage plein de science et d'intérêt sur Jordano Bruno.

TABLE DES MATIÈRES.

INTRODUCTION..... I
Rapport sur les Mémoires envoyés pour concourir au prix de philosophie..... 1
Mémoire n° 20..... 13
Mémoire n° 17..... 21
Mémoire n° 14..... 30
Mémoire n° 16..... 42
Mémoire n° 8..... 55
Mémoire n° 15..... 73
Mémoire n° 13..... 92
Mémoire n° 19..... 117
Mémoire n° 12..... 163
Mémoire n° 7..... 230

Se
ff